Immanuel
Kant

UM
I
SLOBODA

spisi iz filozofije istorije,
prava i države



velika edicija ideja

Immanuel Kant

UM I SLOBODA

spisi iz filozofije istorije, prava i države

izbor, redakcija prevoda i predgovor Danilo Basta

Immanuel Kant

UM I SLOBODA

Spisi iz filozofije istorije, prava i države

Posebno izdanje časopisa »Ideje«

Uređuje redakcija
Za izdavača, urednik Milutin Stanisavac
Redaktor Danilo Basta

Oprema Nenad Čonkić
Štampa »Srboštampa«

Beograd, 1974. (I)

Oslobođeno osnovnog poreza na promet na osnovu mišljenja Sekretarijata za kulturu SR Srbije 413-855/73-02 od 27. 12. 73. godine.

Cena 80 dinara

S A D R Ž A J

Objavljivanjem ove knjige Kantovih kraćih spisa, koji se, osim »Večnog mira«, sada prvi put pojavljuju na srpskohrvatskom jeziku, redakcija »Ideja« želi da u našoj sredini doprinese obeležavanju velikog jubileja kulturnog čovečanstva — 250. godina od rođenja Immanuela Kanta (1724—1974.).

KANT KAO POLITIČKI MISLILAC

— Uvod u Kantove političke spise —

»Čovek je svojim umom određen da bude u društvu s ljudima i da se u njemu umetnošću i naukama kultiviše, civilizuje i moralizuje.«

Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

U bogatoj tradiciji zapadnoevropske političke filozofije Imanuelu Kantu (Immanuel Kant, 1724—1804.) pripada istaknuto mesto. Istorija umnog političkog mišljenja, započetog kod starih, naročito Platona i Aristotela, i dovedenog do svog ispunjenja kod Hegela (Hegel) i Marksa (Marx), bila bi bez dela velikog kenigzberžanina u znatnoj meri oskudnija. Kant dolazi u red onih samosvojnih mislilaca koji nisu težili jedino za tim da reše prva pitanja filozofije, pitanja o biću svega bivstvujućeg, već i da, isto tako, u temelju razmotre čovekovo postojanje među drugim ljudima, u sferi politike, države, prava. Na primeru Kanta i njegove filozofije transcendentalnog idealizma još jednom se potvrđuje sistematska povezanost ontološke i antropološke problematike. Ili, drukčije rečeno: kao i drugi filozofi od formata i značaja, tako i Kant pokazuje da je zapadnoevropska filozofija po prevashodstvu — od samog početka — i politička filozofija.

Kant je svoje mišljenje o političkim stvarima izložio u nekoliko manjih radova iz tzv. kritičkog perioda svoga filozofskog stvaralaštva[1]*). Najznačajniji među njima su (prema hronologiji njihovog nastanka):* 1. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht *(Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka, 1784.)*, 2. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung *(Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost, 1784.)*, 3. Rezensionen zu Johann Gottfried Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« *(Recenzije »Ideja za filozofiju istorije čovečanstva« Johana Gotfrida Herdera, 1785.)*, 4. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte *(Nagađanja o početku istorije čovečanstva, 1786.)*, 5. Über den Gemeinspruch: das mag in der

[1]) Od toga je jedini izuzetak *Metafizika morala*, u kojoj Kant na sistematski način izlaže svoje shvatanje prava i države u njihovom jedinstvu s etikom.

Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis *(O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu, 1793.)*, 6. Das Ende aller Dinge *(Kraj svih stvari, 1794.)*, 7. Zum ewigen Frieden *(Večni mir, 1795.)*, 8. Streit der Fakultäten *(Spor među fakultetima, 1798.)*. *Kant je većinu ovih radova objavio u časopisu »Berlinische Monatsschrift« koji je odigrao krupnu ulogu u rasprostiranju i afirmisanju prosvetiteljskog programa u tadašnjoj Nemačkoj.*

U izvesnom smislu se odista može govoriti o tome da se Kantovi političko-pravni i filozofsko-istorijski spisi nalaze u senci čuvenih triju kritika. Međutim, ovo »u senci« treba shvatiti u sasvim određenom i, utoliko, uslovnom smislu reči. Jer, iako Kantovi kraći spisi iz politike, prava i istorije sami po sebi sačinjavaju osamostaljenu celinu, oni su ipak nerazdvojno ugrađeni u jedinstvenu zgradu kritičkog idealizma. Otuda se oni istinski mogu razumeti samo kao momenti sistema transcendentalne filozofije. Na njima se manifestuju i potvrđuju osnovna obeležja Kantovog mišljenja u celini. Ovde na prvom mestu treba imati u vidu transcendentalni metod, čija se delotvorna moć obelodanila i na području Kantovog mišljenja o politici.

Širi istorijski okvir iz koga se potpunije razaznaje Kantova filozofija jeste evropska prosvećenost osamnaestog veka. I ne samo to: sâm Kant je jedan od njenih najvećih predstavnika, mada, istini za volju, i jedan od onih koji je naslućivao njene unutrašnje protivrečnosti i povesna ograničenja. Po svemu sudeći, formula kojom je Fridrih Paulsen (Friedrich Paulsen) izrazio Kantov odnos prema prosvećenosti sadrži pravu istinu o prirodi tog odnosa: »Kant je ujedno ispunitelj *i* prevladavalac prosvećenosti«[2]).

Kao što je poznato, prosvećenost osamnaestog stoleća dovodi do kraja temeljna nastojanja novovekovnog racionalizma. U njoj se sustiču, preuzimaju i dalje razvijaju osnovni misaoni motivi racionalističke filozofske orijentacije. Ako je u sedamnaestom veku, sumnjajući u sve, Dekart (Descartes) utvrdio da je izvestan i pouzdan samo ratio, *onda je prosvetiteljstvo, zahtevom za sveopštim ostvarenjem i vladavinom uma, samo razvilo seme koje je već bilo posejano. Stoga je s pravom rečeno da je Siècle de Lumière prožet verom u jedinstvo i nepromenljivost uma kao onoga što je isto za sve misaone subjekte, za sve nacije, sve epohe i sve kulture*[3]*).*

Na takvoj osnovi su glavni predstavnici prosvećenosti izgradili svoj program racionalnog preuređenja sveta. U prvom redu, taj program je obuhvatao korenit preobražaj

---

[2]) Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre,* (Stuttgart, Fr. Frommanns — H. Kurtz, 1924.), str. 13.

[3]) Upor. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung,* (Tübingen, J. C. B. Mohr — P. Siebeck, 1932.), str. 5.

društvenih, političkih i religioznih ustanova, njihovo podvođenje pod regulativu uma. Razume se, pri tom niko nije dovodio u pitanje mogućnost takvog racionalnog reformisanja ljudskog društva[4]). Štaviše, pobornici prosvećenosti bili su uvereni u to da će tok umnog preobražaja ljudskih stvari ići odozgo nadole, ne i obrnuto. U svojoj osnovi, prosvećenost doista podrazumeva jedan vid, ako se tako može reći, plemenitog aristokratizma uma koji je spreman da se založi za opšte dobro ljudskog roda.

Osnivajući sva svoja nastojanja na bezgraničnom poverenju u ljudski um i mogućnost njegovog potpunog ostvarenja, prosvećenost je samim tim pretpostavila ideju napretka ljudskog roda. »Jedva da je neko drugo stoleće, kaže Kasirer, bilo tako duboko prožeto i tako entuzijastički pokretano idejom duhovnog napretka kao stoleće prosvećenosti«[5]). Prema prosvetiteljskom shvatanju, napredak je ono što odlikuje ljudski svet u odnosu na svet prirode, ono što predstavlja nepremostivu granicu između istorijskog procesa i prirodnog događanja. Samo je čovek kao racionalno stvorenje, udružen s drugim ljudima, sposoban i određen da neprekidno napreduje ka boljem i savršenijem, ka umnijem i čovečnijem. Tako je ideja napretka učvršćivala racionalistički optimizam prosvećenosti — tu kvintesenciju osamnaestog veka kao »veka filozofije«.

U takvoj duhovno-istorijskoj situaciji rađao se i razvijao Kantov kritički idealizam. Iz nje se on, kako je već rečeno, istinski može razumeti.

Osnovna uverenja i temeljna nastojanja prosvećenosti prisutna su i u Kantovoj filozofiji. Po njegovom mišljenju, »prosvećenost je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti«[6]). To u sebe uključuje odlučnost i hrabrost da se čovek služi sopstvenim razumom. U ovom samopostavljanju čoveka na vlastiti razum kao na svoje jedino pouzdano uporište video je Kant »lozinku prosvećenosti«[7]).

Bezuslovna pretpostavka ovako shvaćene prosvećenosti i mogućnosti njenog ostvarenja jeste, prema Kantu, sloboda, »i to ona koja je najmanje štetna od svega onoga što se uopšte može zvati slobodom, naime: da se od svoga uma u svim stvarima načini javna upotreba«[8]). Ova javna upotreba čovekovog uma, pod kojom Kant podrazumeva onu koju neko, kao naučenjak, čini od njega pred svekolikom čitalačkom publikom, mora svagda da bude slo-

---

[4]) Prosvetiteljske namere nisu išle dalje od zahteva za reformom. Ali, kako je s pravom primećeno, ako i nije tražila više od reforme, prosvećenost je pripremila više od nje: revoluciju. Vidi o tome: Mihailo Đurić: »Poreklo i kritika prosvetiteljstva« (Književnost br. 2/1970.), str. 107.

[5]) Ernst Cassirer, *nav. delo*, str. 4.

[6]) Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, u knjizi: Immanuel Kant, *Politische Schriften*, (Köln und Oplanden, Westdeutscher Verlag, 1965.), str. 1.

[7]) *Isto*, str. 1.

[8]) *Isto*, str. 2.

bodna. Ovo stoga što se samo pomoću nje može ostvariti prosvećenost među ljudima. Za razliku od javne, privatna upotreba uma, koju Kant shvata kao upotrebu uma u izvesnim građanskim dužnostima, ili službama, koje su čoveku poverene, sme češće da bude veoma usko ograničena, a da time ipak ne bude onemogućen napredak prosvećenosti[9]*).*

Razlikujući javnu od privatne upotrebe uma i zahtevajući slobodu za onu prvu, Kant je, u stvari, raspravljao o odnosu pojedinca i državnog autoriteta. To klasično i trajno pitanje političke filozofije, koje je često rešavano jednostranom apsolutizacijom jednog ili drugog relata, razmotrio je Kant na način koji, izgleda, prevazilazi istorijske granice njegovog vremena i uzdiže se do trajnosti opštih političkih istina, tako da ni danas nije ništa izgubilo na svojoj vrednosti i svom značaju, a možda je čak i dobilo.

Prema Kantovom shvatanju, prosvećenost je zadatak *čovečanstva, a ne stanje ili činjenica koja ga karakteriše. Drugim rečima rečeno, prosvećenost je* put *koji čovek treba da pređe i na kome tek treba da ostvari svoje suštinsko određenje umnog i moralnog stvorenja bez koga bi ceo svet predstavljao »pustinju, uzaludnu i bez krajnje svrhe«*[10]*). Zato Kant, postavljajući za svoje vreme pitanje: da li mi danas živimo u* prosvećenom *dobu?, odgovara: ne, ali sigurno u dobu* prosvećenosti[11]*).*

Kantova pripadnost evropskoj prosvećenosti potvrđuje se i njegovim prihvatanjem i isticanjem ideje napretka ljudskog roda. U tom pogledu, kao da nema razlike između Kanta i ostalih prosvetitelja njegovog doba. Kao i oni, tako je i Kant smatrao da neprekidni napredak ka boljem predstavlja bitno i trajno svojstvo čoveka. Ovaj neprestani napredak, koji, prema Kantovoj zamisli, sadrži 1) ideju o svrsi kuda se smera, 2) utemeljenje principa za kojim se teži i 3) težnju za ciljem koja neprekidno traje[12]*), jeste moralno izvestan. Utoliko, sva naša nastojanja treba da se ravnaju prema ideji napretka, odnosno mi moramo tako delovati kao da se ljudski rod uvek kreće ka boljem.*

Međutim, bilo bi koliko neumesno toliko i preterano tvrditi da je Kantov pojam napretka čovečanstva u celini iztovetan sa shvatanjem ostalih predstavnika prosvećeno-

---

[9]) *Isto*, str. 3.

[10]) Imanuel Kant, *Kritika rasudne snage*, (Zagreb, Kultura, 1957.), str. 283.

[11]) Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, *nav. delo*, str. 6. Utoliko, treba imati u vidu i ovo Kantovo upozorenje: »Čovek će ubrzo uvideti da je prosvećenost in thesi laka, ali in hypothesi teška i sporo izvodljiva stvar . . .« Imanuel Kant, *Kritika rasudne snage*, (Zagreb, Kultura, 1957.), str. 134. Zanimljive napomene o prosvećenosti i njenom značaju za razumevanje Kanta pruža Johannes Schwartländer u knjizi: *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1968.), str. 7—11. O odnosu Kantove filozofije i prosvećenosti sažeto i jezgrovito raspravlja Max Horkheimer: »Kants Philosophie und die Aufklärung« u *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, (Frankfurt am Main, S. Fischer, 1967.), str. 203—216.

[12]) Upor. Immanuel Kant: »Krakauer Fragment zum 'Streit der Fakultäten'«, u *Politische Schriften*, str. 171.

sti. Mada je, doduše, Kant s pravim patosom isticao napredak ka boljem, on pri tom ipak nije podlegao nekritičnosti i neumerenosti svojstvenim opštem raspoloženju ondašnjeg vremena, pogotovo kad je reč o mogućnostima poboljšavanja i usavršavanja ljudskih stvari. Ne samo da je upozoravao na mnogobrojne okolnosti, naročito ratove, koje ometaju napredak čovečanstva, već je unosio sumnju i u sam dosadašnji istorijski napredak ljudskog roda. Kant je, naime, smatrao da napredak kulture i civilizacije ne znači istovremeni napredak moralnosti, da razvoj nauke i umetnosti ne čini čoveka moralno boljim i savršenijim. U svom čuvenom spisu Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka on je pisao: »Nas su u velikom stupnju kultivisale nauka i umetnost. Mi smo civilizovani ... Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već moralizovanim«[13]).

Razume se, u ovome je lako prepoznati prisustvo Rusoa (Rousseau) i njegove prodorne kritike celokupne evropske kulture[14]). Sam Kant to nikada nije krio. Naprotiv, uvek je podvlačio odlučni uticaj i značaj Rusoovog mišljenja na oblikovanje vlastitog stanovišta. Na jednom poznatom mestu on kaže: »Ja sam iz sklonosti istraživač. Osećam veliku žeđ za saznanjem i strastveni nemir da u tome idem dalje, ali i zadovoljstvo pri svakom napretku. Bilo je jedno vreme kad sam verovao da bi to sve moglo činiti čast čovečanstvu, i prezirao sam svetinu koja ništa ne zna. Ruso me je doveo na pravi put. Ovo opsenjujuće preimućstvo iščezava: učim da poštujem ljude, i osećao bih se daleko nekorisnijim nego prosti radnici da nisam verovao da bi to razmatranje svima drugima moglo dati sposobnost da uspostave prava čovečanstva«[15]).

Rusoovo »dovođenje na pravi put« značilo je, u stvari, za Kanta zadobijanje samosvojne pozicije unutar i naspram prosvećenosti. U isti mah, ono je objavilo Kantovo okretanje ka području praktičkog u kome su, po njegovom najdubljem uverenju, sadržani poslednji interesi uma.

Ali, pre nego što o tome bude govora, treba reći nešto o Kantovom odnosu prema velikoj francuskoj revoluciji od 1789. god.

Po široko rasprostranjenom i skoro opšteprihvaćenom shvatanju, filozofija klasičnog nemačkog idealizma predstavlja revoluciju u mišljenju koja stoji naspram francuske građanske revolucije i koja je, zapravo, teorijski izrazila supstancijalnost građanske revolucionarne

---

13) Immanuel Kant: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, u *Politische Schriften*, str. 19. Od izvanrednog je značaja i ova misao iz »Krakovskog fragmenta«: »Nauke ne vode prirodno napretku ka moralno boljem«. *Nav. delo*, str. 171. Slično i str. 173.

14) Vidi o tome: Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, J. C. B. Mohr — P. Siebeck, 1967.), str. 58—62., naročito str. 60.

15) Citirano prema: Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, (Tübingen, J. C. B. Mohr — P. Siebeck, 1967.), str. 60. Podv. D. B.

prakse[16]*). Ovo se, u manjoj ili većoj meri, odnosi i na Kantovu filozofiju, mada bi, naročito u nekim pojedinostima, opširnije razmatranje sigurno ublažilo oštrinu te ocene.*

Pred takvim događajem kao što je francuska revolucija Kant nikada nije bio u nedoumici. Svoje iskreno oduševljenje za stvar revolucije u Francuskoj izrazio je on čuvenim rečima u drugom odeljku Spora među fakultetima: »*Revolucija jednog pametnog naroda koja nam se u naše vreme odigrala pred očima može uspeti ili promašiti; može do te mere biti ispunjena bedom i grozotama da se dobronameran čovek, i kad bi se smeo nadati da će se ona pri drugom pokušaju moći s uspehom izvesti, nikada ne bi odlučio da po tu cenu izvrši taj eksperiment — ta revolucija, kažem, u dušama svih posmatrača (koji sami nisu upleteni u igru) nailazi po njihovoj želji na takvo* saosećanje *koje se graniči skoro sa entuzijazmom i čije je ispoljavanje skopčano sa opasnošću, saosećanje koje ne može imati nikakav drugi uzrok osim moralne obdarenosti ljudskog roda... Jedna ovakva pojava u ljudskoj istoriji* više se ne zaboravlja«[17]*).*

Odmah, međutim, treba napomenuti da epohalno značenje francuske revolucije Kant nije video u stvarnim političkim zbivanjima koja su je sačinjavala i pratila. Naprotiv, u pitanju je nešto mnogo dublje i trajnije od golog fakticiteta revolucije. Po Kantovom mišljenju, istinski smisao i pravi značaj francuske revolucije sastoji se u tome što je ona na delu dokazala i potvrdila napredovanje ljudskog roda ka boljem kao njegovo izvorno određenje, što je razotkrila moralnu obdarenost čovečanstva i obelodanila mogućnost sjedinjenja prirode i slobode prema principima prava[18]*). Nema sumnje da je tako Kant, u težnji da pronikne do supstrata francuske građanske revolucije, izrazio njen filozofsko-istorijski značaj. Moglo bi se još dodati: više prema njenim idealnim težnjama i namerama, prema njenom idealnom, a ne stvarnom biću.*

U literaturi o Kantu često je postavljano i razmatrano pitanje o smislu njegovog »kopernikanskog preokreta« u filozofiji, o krajnjem ishodu njegove kritike stare metafizike. Od odgovora na ovo pitanje zavisi i autentično razumevanje Kantove političke filozofije.

Kao što je poznato, Kant je dogmatsku metafiziku podvrgao žestokoj kritici. Smatrao je da ona više nikoga ne može da zadovolji, da je »izvor zabluda« čiji je »uticaj štetan«, da je njeno »postupanje bilo dosad jedno prosto

---

16) »Nemci su u politici *mislili* ono što su drugi narodi *činili*. Nemačka je bila njihova teoretska savest«. Karl Marks: »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, u: Karl Marks i Fridrih Engels, *Rani radovi*, (Zagreb, Naprijed, 1961.), str. 88.

17) Immanuel Kant: »Streit der Fahultäten. 2. Abschnit. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen«, u *Politische Schriften*, str. 157 i 160.

18) Upor. *Isto*, str. 160. O ovome upor. i Kurt Borries, *Kant als Politiker*, (Leipzig, Felix Meiner, 1928.), str. 17.

lutanje«[19]). Po njegovom mišljenju, temelji na kojima počiva stara dogmatska metafizika isuviše su trošni da bi se mogli održati, a saznanja do kojih ona dolazi i koja nam pruža sasvim neosnovana i neistinita. Zato Kant u delu Prolegomena za svaku buduću metafiziku kaže da je za metafiziku »došlo doba njene propasti« i da se »među temeljite nauke više ne ubraja«[20]).

Pa ipak, Kant je sasvim dobro znao od kakvog je značaja metafizika za ljudsko bivstvovanje. On je, štaviše, bio uveren da je metafiziku sama priroda stavila u nas[21]) i da ona pripada svakom čoveku u njegovoj umnoj sklonosti[22]). Značaj i vrednost metafizike još su više istaknuti u Kritici čistoga uma, knjizi koja upravo predstavlja Kantov nepomirljiv obračun s tradicionalnom metafizikom: »...filozofiju u pravom smislu sačinjavaju jedino metafizika, i to kako metafizika prirode tako i metafizika morala...« »...metafizika predstavlja završenje sveukupne kulture ljudskoga uma ...«[23]).

Znajući za važnost metafizike, s jedne, i videvši u kakav je rđav položaj zapala, s druge strane, Kant je preduzeo golemi posao njene kritike. Međutim, njegova kritička nastojanja nisu bila usmerena na to da unište tradicionalnu metafiziku. Sasvim obrnuto. Kako kaže Gerhard Kriger (G. Krüger), »Kantova kritika je poslednji pokušaj da se ona spase«[24]). Pitanje je još samo u tome: do čega je dospeo Kantov kritički poduhvat i kakav je rezultat njime ostvaren?

Kantova kritika metafizike nije završena njenom destrukcijom, kako je to često isticano u krugovima novokantovaca s kraja prošlog i početka ovog veka. Kritički idealizam nije predstavljao bezuslovno opovrgavanje dogmatske metafizike. Kantov kritički posao bio je rukovođen drugim (i drukčijim) razlozima i htenjima. Preobražaj metafizike je bio cilj ka kome je Kant težio. S pravom se može reći da je taj cilj i postignut.

Kantov kritički preobražaj tradicionalne metafizike bio je izrazito praktičkog karaktera. Prevladavanje dogmatske metafizike ostvarilo se kao uspostavljanje praktičke metafizike, metafizike sa otvoreno naglašenim praktičkim ambicijama, ili, najpotpunije i najtačnije rečeno, ljudske metafizike[25]). Tako je iz sukoba Kantove kritike s tradicionalnom metafizikom nastala filozofija kao ljudska metafizika, kao organon krajnjeg određenja čoveka na ovome svetu. Time je Kant odlučno stao na stanovište o prevashodnom praktičko-moralnom smislu filozofije.

[19]) Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, (Beograd, Kultura, 1958.), str. 77., 68.
[20]) Imanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, u: *Dvije rasprave*, (Zagreb, Matica hrvatska, 1953.), str. 128.
[21]) Upor. *Isto*, str. 114.
[22]) Imanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, (Sarajevo, Veselin Masleša, 1967.), str. 180.
[23]) Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, (Beograd, Kultura, 1958.), str. 662.
[24]) Gerhard Krüger, *nav. delo*, str. 227.
[25]) Izvanredno tumačenje i razumevanje Kantove filozofije kao praktičko-ljudske metafizike pružio je Gerhard Krüger u *nav. delu*. Vidi posebno zaključak, str. 227—236.

Ona odsada svoj najviši smisao nalazi na području praktičkog, koje obuhvata »sve što je mogućno putem slobode«. Otuda Kant filozofiju, prema njenom svetskom pojmu (Weltbegriff der Philosophie), određuje kao nauku o odnosu sveg saznanja prema suštinskim svrhama ljudskog uma (teleologia rationis humanae). Filozofija time postaje zakonodavstvo ljudskog uma[26]).

Budući da, prema Kantu, čovek nije samo čulno biće koje je podložno zakonima prirode, nego i umom obdareno stvorenje koje slobodom nadvisuje prirodni poredak stvari, to se i ljudska praksa nalazi u znaku uma i slobode. Jer, »u praktičkom pogledu staza slobode je jedina na kojoj je moguće da se u našem delovanju upotrebi um«[27]). Tlo praktičkog uma jeste tlo slobode. Ona bi se, kao praktička sloboda, »mogla definisati kao nezavisnost volje od svakoga drugoga osim moralnog zakona«[28]). Na taj način se umna sloboda ispunjava u moralnom zakonu. Ovaj pak izražava autonomiju etičke volje, odnosno čistog praktičkog uma. Stoga se slobodno delovanje događa kao izvršavanje moralnog zakona iz čiste dužnosti. Samoodređenje čoveka putem moralnog zakona mogućno je samo tako da volja njegovog delovanja predstavlja osnovu opšteg zakonodavstva: »Radi tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da vredi kao princip opšteg zakonodavstva«[29]). Već iz ovoga postaje jasno da Kantova etika u svom najdubljem jezgru podrazumeva filozofiju politike i prava, da se moralni zakon ne može misliti nezavisno od spoljašnjih okvira ljudske egzistencije.

Kant je osnovne obrise svoje političke filozofije izložio već u Kritici čistoga uma. Na onom poznatom mestu, gde je reč o idejama uopšte, Kant, govoreći o Platonovom učenju o idejama, piše: »Jedan ustav koji bi zajemčavao najveću ljudsku slobodu putem zakona koji bi činili da sloboda svakog pojedinca može postojati zajedno sa slobodom svih drugih ljudi (ne najveće blaženstvo, jer će ono samo sobom doći) jeste ipak bar jedna nužna ideja od koje se mora poći ne samo u prvom nacrtu nekog državnog ustava već i u svim zakonima, i pri čemu se mora u početku apstrahovati od datih prepreka koje možda ne proizlaze neizbežno toliko iz ljudske prirode koliko, naprotiv, iz toga što se u zakonodavstvu zanemaruju prave ideje«[30]).

U ovih nekoliko redova sadržano je jezgro, odnosno suština Kantove političke i pravne filozofije, koju je on kasnije šire i potpunije razvio i time zaokružio svoj sistem transcendentalne filozofije. Ideja državnog uređenja koje pomoću zakona obezbeđuje najveću moguću slobodu sva-

---

26) Upor. Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, (Beograd, Kultura, 1958.), str. 655.
27) Imanuel Kant, *Osnov metafizike ćudoređa*, u: *Dvije rasprave*, (Zagreb, Matica hrvatska, 1953.), str. 219.
28) Imanuel Kant, *Kritika praktičnoga uma*, (Zagreb, Kultura, 1956.), str. 110.
29) *Isto*, str. 38.
30) Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, (Beograd, Kultura, 1958.), str. 330.

kog pojedinca, pod uslovom da ona može postojati zajedno sa slobodom svih drugih pojedinaca — ideja koju je izričito formulisala već Kritika čistoga uma — ostaće osnovni problem i temeljni zahtev političkog idealizma Imanuela Kanta. U isti mah, ta ideja predstavlja ključ razumevanja političko-pravnih nastojanja kritičke filozofije.

Kao politički i pravni mislilac, Kant pripada novovekovnoj prirodno-pravnoj orijentaciji. Duhovno-istorijsko poreklo njegove političke i pravne filozofije treba tražiti u onim misaonim i političkim stremljenjima mladog građanskog uma koja su težila za tim da, s manjom ili većom odlučnošću, afirmišu novi poredak stvari, da teorijski potvrde i pribave legitimnost građanskom načinu života. S ovog stanovišta, Kant se povesno-filozofski može razumeti, uz sve razlike koje, inače, među njima postoje, kao duhovni srodnik Hobza (Hobbes), Loka (Locke) i Rusoa. Ne samo kad se s nekim od ovih političkih filozofa neposredno slaže u shvatanju pojedinih problema, kao npr. s Rusoom i njegovim pojmovima opšte volje i volje svih, nego i kad se njima otvoreno suprotstavlja, kao npr. Hobzu u shvatanju državnog prava[31]), Kant ostaje njima blizak, ako ni po čemu drugom, a ono sigurno po građanskoj intencionalnosti njegovog i njihovog mišljenja. Stoga je autentično razumevanje političko-pravne filozofije koju je Kant izgradio u okvirima svoga transcendentalizma i kriticizma mogućno samo uz uslov brižljivog poimanja i istraživanja njenih odnosa prema shvatanjima pomenutih mislilaca. Razume se, ovde nije mogućno, niti opravdano, detaljnije raspravljanje o odnosima Kantove filozofije politike i njegovih prethodnika i savremenika s istog područja. Otuda bi nešto potpunije razmatranje osnovnih ideja Kantove političke filozofije samo po sebi trebalo da potvrdi tačnost onoga što je upravo rečeno.

Već je istaknuto da ideja savršenog građanskog uređenja, u kome je sloboda svakoga mogućna zajedno sa slobodom svih, predstavlja osnovnu ideju Kantove filozofije prava i politike, stožer oko koga se sve drugo okreće. Ova ideja, međutim, u izvesnom smislu čini rezultat Kantove dedukcije. Da bi se sagledala celina izvođenja na tlu njegove političke filozofije, treba se, naravno, vratiti početku te dedukcije i proslediti njen tok. Drugim rečima, treba od pojma prirodnog stanja, preko prvobitnog ugovora, dospeti do pojma građanskog stanja, odnosno države. Konačno, treba reći nešto i o građanskom stanju, federaciji slobodnih država i večnom miru. Tek će time biti omogućeno stvaranje koliko toliko potpune i zaokružene slike o Kantovoj političkoj filozofiji.

---

[31]) Tako je npr. drugi deo Kantovog kratkog, ali neobično značajnog spisa o teoriji i praksi, gde je reč o odnosu teorije i prakse u državnom pravu, u celini posvećen polemici s Hobzom.

U celini uzev, Kantova politička filozofija ima jedan jedini cilj: razrešenje protivrečnosti slobode. Po Kantovom mišljenju, naime, sloboda je u svojoj prvobitnosti divlja, brutalna i nezakonita. Izvan regulative uma i na njemu osnovanog zakona, sloboda je razobručena do divljine strasti i slepila brutalnosti. U težnji da pokaže svu neobuzdanost slobode kao slobode, Kant uvodi pojam prirodnog stanja (status naturalis). *Pri tom nema tako reći nikakve razlike između Hobzovog i njegovog shvatanja prirodnog stanja*[32]*). I prema jednom i prema drugom, prirodno stanje je stanje rata svih protiv sviju, ili, tačnije rečeno, stanje u kome je rat večita mogućnost, u kome je on uvek u izgledu.* Status naturalis *je stanje neprava. U njemu svako sebi određuje zakon i svako sebi hoće da bude sudija. Odnos među ljudima u prirodnom stanju nije posredovan nikakvim racionalnim sredstvima. Naprotiv, ljudi se među sobom odnose isključivo prema količini fizičke snage i moći kojima raspolažu. U tom stanju sloboda postoji samo kao divlja i brutalna sloboda. Stoga sveopšta nesigurnost čini bitno svojstvo prirodnog stanja. U Kantovoj zaostavštini nalazi se i ovo mesto: »U prirodnom stanju ničim nisam siguran, osim svojom moći; u svako doba moram biti u ratnoj spremi, u svako vreme ugrožen sam drugima; to je, dakle, stanje rata* iuridice« *(Nr. 7646.)*[33]*). Najkraće rečeno: »*Status naturalis *je stanje slobode bez pravne prinude« (Nr. 7649.)*[34]*).*

Sam pojam prirodnog stanja sadrži u sebi razlog vlastitog prevladavanja. Upravo zbog toga što su ljudi u njemu neprekidno izloženi nasilju drugih, kao što su i sami spremni da ga drugima pričine, upravo zbog toga što im je vlastita egzistencija uvek u smrtnoj opasnosti, primorani su oni da izađu iz prirodnog stanja. Momenti moći i sile u prirodnom stanju nužno vode pravu i zakonu građanskog stanja. Samonegacija prirodnog stanja, u kome vlada divlja sloboda, događa se kao uspostavljanje građanskog stanja, u kome vlada zakonita sloboda. Jer, »sloboda mora samu sebe da ograničava« (Nr. 7855.)[35]*). Prirodno stanje svojom imanentnošću nužno vodi građanskom sta-*

---

[32]) Na ovo s pravom upozorava Kurt Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant,* (»Kant--Studien«, Ergänzungshefte, Nr. 58., Berlin, Reuther und Reichard, 1922.), str. 30. Isto tako i Kurt Borries, *nav. delo,* str. 119. U pogledu Kantovog shvatanja prirodnog stanja i diferencije naspram građanskog stanja, poglavito s obzirom na nastajanje ovog pojma kod Kanta i uticaje koje je Kant pri tom pretrpeo, veoma je instruktivno upoznati se s mišljenjem Christiana Rittera, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen,* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971.), str. 136—154. Riter naročito podvlači Rusoov uticaj na Kanta, ističući da je tu diferenciju Kant saznao preko Volfa (Wolff), Gundlinga (Gundling), Kruzljusa (Crusius), Monteskjea (Montesquieu) i Hačesona (Hutcheson).

[33]) *Kant's gesammelte Schriften,* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Bd. XIX. Dritte Abtheilung. Handschriftlicher Nachlass, (Berlin, Walter de Gruyter und Co. 1934.), str. 476.

[34]) *Isto,* str. 477. O prirodnom stanju u Kanta vidi još i *Metafiziku ćudoređa,* (Sarajevo, Veselin Masleša, 1967.), str. 118.

[35]) *Kant's gesammelte Schriften,* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Bd. XIX. Dritte Abtheilung. Handschriftlicher Nachlass, (Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1934.), str. 535.

nju[36]*). Štaviše, čovek može biti* primoran *da izađe iz prirodnog stanja. Kant smatra da u ovom pogledu nije dozvoljeno odbaciti pravnu prinudu*[37]*).*

Po Kantovom mišljenju, građansko stanje, odnosno država, ima svoju osnovu u a priori datim principima zakonodavnog uma. Ono ima za cilj da, pod uslovom opšteg spoljašnjeg zakonodavstva propraćenog vlašću, svakome garantuje njegovu sigurnost i slobodu u zajednici s drugim ljudima. Razlog postojanja države, njeno opravdanje, Kant nije tražio u blaženstvu građana, jer ono treba da bude predmet njihove vlastite brige, već u osiguravanju zakonite slobode, slobode prema pravnim principima. U Kantovoj političko-pravnoj filozofiji država postiže svoju svrhu time što garantuje pravo kao sredstvo slobode. Jer, prema Kantu, »pravo je ograničavanje svačije slobode na uslov njene saglasnosti sa slobodom svakoga, ukoliko je to mogućno prema nekom opštem zakonu«. U skladu s ovim opštim pojmom prava, Kant određuje i javno pravo. Pod njim on shvata ukupnost spoljašnjih zakona *koji omogućavaju potpunu saglasnost slobode sa slobodom svakog drugog. Kako, međutim, svako ograničavanje slobode putem volje drugoga znači prisilu, to Kant zaključuje da građansko uređenje predstavlja* odnos slobodnih ljudi *koji se ipak nalaze pod prinudnim zakonima. »Jer, sam um to hoće, i to čisti, a priori zakonodavni um«*[38]*).*

Apriorna načela uma, na kojima počiva svaka država, jesu: 1. sloboda, 2. jednakost i 3. samostalnost pojedinaca.

Sloboda *znači da niko ne može drugoga da prisili da na njegov način bude srećan, već da svako može svoje blaženstvo da traži na onom putu koji se njemu samom čini dobrim, samo ako slobodi drugoga da stremi ka sličnoj svrsi ne ide na uštrb. Prema Kantu, sloboda pripada pojedincu kao čoveku, ukoliko je on biće koje je sposobno za pravo.*

Jednakost *pretpostavlja da svaki član političke zajednice ima prema svakom drugom pravo prisile, od čega je izuzet samo poglavar političke zajednice koji jedino ima ovlašćenje da prisiljava, a da sam nije podređen nekom prisilnom zakonu. Odmah treba reći da Kant jednakost shvata isključivo kao pravnu jednakost. On izričito kaže da jednakost podanika u državi može da postoji zajedno s najvećom nejednakošću s obzirom na količinu i stepen posedovanja.*

Zanimljivo je primetiti da je Kant nejednakosti među ljudima pridavao značaj onog činioca koji unapređuje

---

36) Budući da dozvoljava postojanje izvesnih oblika društvenosti i u prirodnom stanju, to Kant ovome ne suprotstavlja društveno, već građansko stanje. Upor. *Metafizika ćudoređa,* (Sarajevo, Veselin Masleša, 1967.), str. 111—112.

37) *Kant's gesammelte Schriften,* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Bd. XIX. Dritte Abtheilung, Handschriftlicher Nachlass, (Berlin Walter de Gruyter und Co., 1934.), str. 477. (Nr. 7648.) i str. 503. (Nr. 7735).

38) Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968.),

ljudski rod i pokreće njegov istorijski razvoj ka boljem i savršenijem. U članku Nagađanja o početku istorije čovečanstva *on kaže da je nejednakost među ljudima bogat izvor mnogih zala, ali i svakog dobra*[39]*).*

Najzad, samostalnost *Kant određuje u sledećoj formuli: »U pogledu samog zakonodavstva, ne treba sve koji su slobodni i jednaki po već postojećim javnim zakonima, što se tiče prava da se ti zakoni* donose, *smatrati jednakim... Onaj pak koji u tom zakonodavstvu ima pravo glasa zove se* građanin ... *Svojstvo koje se za to zahteva jeste, pored* prirodnog *(da nije dete ni žena), jedno jedino: da je* svoj sopstveni gospodar (sui iuris), *prema tome, da ima bilo kakvu* svojinu *koja ga prehranjuje«*[40]*).*

Polazeći od ovog momenta samostalnosti, Kant vrši podelu pripadnika države na aktivne *i* pasivne *državljane. Aktivni su oni državljani koji su, na temelju samostalnosti svoje egzistencije, podobni za glasanje, pa na taj način učestvuju u javnom zakonodavstvu. Oni koji su nesamostalni, »čija je egzistencija u neku ruku inherencija«, jesu pasivni državljani bez ikakvog udela u donošenju javnih zakona. Za razliku od pravih državljana, njih Kant naziva još i sugrađanima (Staatsgenosse)*[41]*).*

Ako se s prva dva principa građanskog stanja, odnosno države, Kant u potpunosti suprotstavio medievalnoj — feudalnoj — političkoj tradiciji, ovim trećim načelom on je ostao sasvim u njenom znaku. Svojstvo vlasnika kao uslov za učešće u javnom zakonodavstvu krnji svetsko-građanski smisao Kantove političke filozofije i potvrđuje njenu mestimičnu neodlučnost u odbacivanju (već tada gotovo sasvim) prevladanih političkih shvatanja.

Osnovu građanskog uređenja čini prvobitni ugovor (contractus originarius, pactum sociale). *Po Kantovom shvatanju, prvobitni ugovor ne pripada svetu činjenica. On je »čista ideja uma koja, međutim, ima svoj nesumnjivi (praktički) realitet«*[42]*). Ovaj praktički realitet prvobitnog ugovora znači, u stvari, njegovu bezuslovnu obaveznost za zakonodavca da svoje zakone tako stvara* kao da *bi oni mogli proizlaziti iz ujedinjene volje celokupnog naroda. Stoga Kant prvobitni ugovor naziva »probnim kamenom pravovaljanosti svakog javnog zakona«*[43]*). Narod je obavezan da se pokorava samo onim zakonima kojima je dao, ili bi pouzdano mogao dati, svoju saglasnost. Jer, »što jedan narod ne može da zaključi o samome sebi, to*

---

39) Upor. Immanuel Kant: »Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte«, u: *Politische Schriften*, str. 59.

40) Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch* ..., str. 46—47. Imajući u vidu ovakvo određivanje pojma samostalnosti, Vilhelm Mecger je s pravom tvrdio da »vlasnici važe Kantu za istinske nosioce pravnog društva«. Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1917.), str. 90.

41) Upor. Imanuel Kant, *Metafizika ćudoreda*, (Sarajevo, Veselin Masleša, 1967.), str. 120—121.

42) Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch* ..., str. 49.

43) *Isto*, str. 49.

o narodu ne može da zaključi ni zakonodavac«[44]). Ovaj princip Kant je smatrao neprikosnovenim.

Međutim, prvobitni ugovor nije samo merilo zakonodavstva. On je isto tako idealni kriterijum državnog uređenja. Duh prvobitnog ugovora (anima pacti originarii) *sadrži obaveznost za konstituirajuću vlast u državi da* način vladanja *učini primerenim njegovoj ideji. »Socijalni kontrakt je pravilo, a ne izvor državnog uređenja« (Nr. 7734.)[45]).*

Ako prvobitni ugovor, kao rezultat opšte ujedinjene volje, predstavlja sredstvo samoodređenja naroda, onda je očigledno da i državno uređenje mora biti takvo da to samoodređenje i omogućava. Drugim rečima, ideja i funkcija prvobitnog ugovora nužno pretpostavljaju odgovarajuću organizaciju države. U ovom pogledu, Kant je zastupao republikanski način vladavine sa što potpunijim i obuhvatnijim predstavništvom. Po njegovom uverenju, samo je u republici, koju karakteriše zakonski određena sloboda, podela vlasti i reprezentativni sistem[46]), mogućno samoodređenje naroda, samo republika obezbeđuje građanima njihovo pravo. Pored ostalog, Kant je i na ovaj način potvrdio supstancijalnu povezanost svoje političke filozofije s temeljnim stremljenjima vremena u kome je živeo: s idejama i težnjama francuske revolucije.

Jedno od složenih i značajnih pitanja Kantove političke i pravne filozofije jeste pravo na pobunu, odnosno osporavanje ovog prava. Po svemu sudeći, ima dovoljno razloga koji upućuju na to da Kantovo osporavanje prava na pobunu protiv državne vlasti označava jednu od značajnih tačaka njegovog razmimoilaženja s revolucionarnim prirodnim pravom novog doba. Kao što je poznato, najznačajniji novovekovni sistemi prirodnog prava, budući revolucionarna ideologija evropskog građanstva u njegovom istorijskom usponu, otvoreno ili prećutno su sadržavali afirmativno učenje o pravu naroda na pobunu, to jest revoluciju. Pomoću ideje o pravu na pobunu istorijski je dovođen u pitanje stari poredak stvari i istovremeno pribavljana legitimnost novom, građanskom načinu života. Kada Kant, čija filozofija države i prava, kao što je već rečeno, ima izrazit svetsko-građanski smisao, ne dopušta mogućnost pobune naroda protiv države, onda je svakako posredi jedan zanimljiv momenat njegovih filozofsko-političkih pogleda. U čemu je zapravo suština Kantovog shvatanja o pravu na pobunu? Kojim razlozima i kakvim argumentima odbacuje on ovo pravo?

---

[44]) *Isto*, str. 57.

[45]) *Kant's gesammelte Schriften*, (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Bd. XIX. Dritte Abtheilung- Handschriftlicher Nachlass, (Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1934.), str. 503.

[46]) Upor. Karl Jaspers: »Kants 'Zum ewigen Frieden'« u knjizi: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen.* Festschrift für Helmuth Plessner, (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.), str. 133.

Da bi se odgovorilo na ova pitanja, neophodno je podsetiti na supstrat Kantovog određenja države.

Već je rečeno da država, po Kantovom shvatanju, umesto divlje slobode prirodnog stanja, čiju negaciju ona upravo predstavlja, sadrži zakonitu slobodu kao svoj najznačajniji momenat. Možda bi se najkraće moglo reći da je za Kanta država — sistem slobode. Budući da je država izraz i oličenje slobode, da, prema Kantovom mišljenju, mora da bude u skladu s idejom prvobitnog ugovora, postaje razumljivo, štaviše opravdano, zbog čega joj je Kant pridavao tako veliki značaj, zbog čega je hteo da njen autoritet bude neprikosnoven i neosporan. Priznavajući samo državu kao središte slobode, Kant je s dovoljno opravdanja mogao zahtevati odstranjenje svakog prava na osnovu koga bi podanici mogli protiv nje da se pobune[47]).

Ali, nikada, pa ni sada, ne treba gubiti iz vida da se u Kantovoj političkoj filozofiji uvek radi o državi u ideji, *o pojmu države koji je transcendentalno utemeljen i izveden. Empirijski, fenomenalno, ona nikada ne može biti jednaka svome pojmu, iako mu, naravno, ne sme ni protivrečiti. Kada Kant osporava pravo na pobunu, onda on to čini imajući na umu ideju države, mada ta njegova negacija prava na otpor državnoj vlasti važi za svaku državu i ima, prema tome, opšti značaj. Stoga je za Kanta autoritet države, shvaćene u ideji, neprikosnoven i uzdignut do svetosti. Država, kao nosilac zakonite slobode, zaslužuje bezgranično poštovanje. Poslušnost prema državi uzdigao je Kant do ranga kategoričkog imperativa.*

U tzv. Krakovskom fragmentu *uz* Spor među fakultetima *Kant ističe da je nasilna promena državnog uređenja »najopasniji od svih eksperimenata za čija zla nijedan savestan čovek ne bi hteo da krivicu preuzme na sebe[48]). Po njegovom mišljenju, bio bi to najveći kažnjivi zločin[49]), veleizdaja* (proditio eminens) *u pravom smislu reči. Onaj ko bi se odvažio na taj čin bio bi izdajnik koji pokušava da ubije svoju domovinu* (parricida) *i ne bi drukčije mogao da bude kažnjen doli smrću[50]).*

Protiv zakonitog poglavara države nema, dakle, zakonitog otpora naroda. Samo je podvrgavanjem njegovoj zakonodavnoj volji mogućno pravno stanje među ljudima. Kada bi se dozvolila mogućnost suprotstavljanja državnoj vlasti, onda bi se to događalo po jednoj maksimi koja bi, učinjena opštom, razorila svako građansko uređenje i uništila ono stanje u kome ljudi jedino mogu biti u posedu svojih prava[51]). Ovom opštem argumentu protiv prizna-

---

[47]) Uz ovo upor. Werner Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, (»Kant-Studien«, Ergänzungshefte, Nr. 60., Rolf Heise, 1926.), str. 91.

[48]) Immanuel Kant: »Krakauer Fragment zum 'Streit der Fakultäten'« u *Politische Schriften*, str. 174.

[49]) Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch* . . ., str. 51.

[50]) Upor. Imanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, (Sarajevo, Veselin Masleša, 1967.), str. 126.

[51]) Upor. Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch* . . ., str. 51.

vanja prava na pobunu pridružuje Kant i jedan poseban: u toj situaciji bi se, naime, obezvredio pravni princip (u čiju vrednost Kant nikada nije sumnjao) da niko ne može biti sudija u sopstvenoj stvari (nemo iudex in sua causa)[52]*). Pored toga, Kant zanimljivim izvođenjem navodi još jedan razlog: »Jer, ako narod misli da ima pravo da upotrebi silu protiv tog, makar i pogrešnog, uređenja i vrhovne vlasti, uobražavaće on sebi da ima pravo da postavi silu na mesto zakonodavstva koje s vrha propisuje sva prava, što bi predstavljalo vrhovnu volju koja razara samu sebe«*[53]*).*

Drevnu misao Biblije *da je »svaka vlast od boga« prihvata Kant tako što je ne tumači kao istorijski razlog građanskog uređenja, nego kao praktički umni princip: da zakonodavnu vlast koja sada postoji treba slušati; njeno poreklo može da bude kakvo mu drago*[54]*).*

Iz ovoga što je sada rečeno sledi priznanje legitimnosti državnog uređenja proizašlog iz revolucije. Kantu nikada nije padalo na um da svoje osporavanje prava na pobunu apsolutizuje do te mere da ostvarenja revolucije dovodi u pitanje. Premda je revolucija uvek nezakonita, država koja se njome uspostavlja jeste zakonita i vredna poštovanja. U ovom pravcu, Kant otklanja svaku sumnju: »Uostalom, ako je neka revolucija jednom uspela i ako je osnovano novo uređenje, onda nezakonitost poduhvata i uvođenja tog uređenja ne može podanike osloboditi obaveznosti da se, kao dobri državljani, pokoravaju novom poretku stvari, pa se ne mogu protiviti da pošteno slušaju ono poglavarstvo koje sada ima vlast«[55]*). Kant pri tom ide i korak dalje, tvrdeći da narod, ako je pod pritiskom rđavog uređenja podigao revoluciju i tim putem izvojevao zakonitije uređenje, ni u kom slučaju ne bi smeo biti vraćen u staro ustavno stanje*[56]*). Time je on u osnovi potvrdio svoju privrženost ideji građanske revolucije.*

Potpuno razumevanje Kantove filozofije politike nije mogućno bez ukazivanja na njegovu filozofiju istorije. Jer, osnovne apriorne ideje njegove filozofije istorije imaju eminentan političko-*filozofski karakter, tako da je Ludvig Landgrebe (Ludwig Landgrebe) s pravom rekao da Kantov istorijski projekt sadrži učenje o primatu političke istorije*[57]*). I doista: filozofija istorije koju je Kant razvio u nekoliko manjih radova (naročito u* Ideji opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka *i* Nagađanjima o početku istorije čovečanstva) *iznad svega je rukovođena težnjom da se pokaže politički telos is-*

---

52) Upor. *Metafiziku ćudoređa*, str. 127.
53) *Isto*, str. 175.
54) *Isto*, str. 125.
55) *Isto*, str. 129.
56) Upor. Imanuel Kant, *Večni mir*, (Sarajevo, 1936.), str. 54.
57) Ludwig Landgrebe: »Die Geschichte im Denken Kants« u njegovoj knjizi: *Phänomenologie und Geschichte*, (Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, s. a.), str. 60.

torijskog procesa. U njoj Kant stoji na stanovištu jedinstva istorije i prava, istorije i politike.

Kant je svoju filozofiju istorije izgradio pomoću principa svrhovitosti. Po njegovom mišljenju, istorija se odvija u znaku namere prirode *(Naturabsicht). Pod njenim dejstvom istorijsko zbivanje dobija sistematski karakter, pod njenim rukovodstvom istorija ima svoj cilj i smisao. Kao ispunjenje »skrivenog plana prirode«, istorija se kreće u pravcu ostvarenja svoje krajnje svrhe — savršenog državnog uređenja. Ovu krajnju svrhu Kant postavlja kao regulativnu ideju istorijskog procesa, koja ujedno treba da posluži za princip ljudskog delovanja.*

Teleološko obeležje Kantove filozofije istorije manifestuje se već u prvom stavu Ideje: *»Sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i celishodno razviju«[58]). Radi postizanja ovog cilja, priroda se, kao svojim sredstvom, služi antagonizmom ljudi u društvu, »pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrok zakonitog poretka među njima«[59]). Pod antagonizmom se krije jedan od najznačajnijih pojmova Kantove filozofije istorije[60]). Njegovim uvođenjem u svoja filozofsko-istorijska razmatranja on je, zapravo, naznačio pokretački princip istorije. Sadržinski, pojam antagonizma označava, prema Kantu,* nedruštvenu društvenost *ljudi (ungesellige Geselligkeit), to jest njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana s opštim otporom što stalno preti da razori to društvo[61]). Antagonizam, odnosno nedruštvena društvenost ljudi, podrazumeva dve međusobno suprotstavljene tendencije. S jedne strane, čovek je sklon tome da se* podruštvljuje, *jer se u društvenom stanju više ispunjava kao čovek, budući da u njemu može da razvija svoje prirodne obdarenosti. S druge strane, međutim, čovek je u znatnoj meri sklon tome da se* usamljuje, *jer u sebi istovremeno susreće svojstvo nedruštvenosti koje dovodi do toga da sve želi da uređuje prema svome shvatanju. On odasvud očekuje otpor, baš kao što je i sam spreman da pruža otpor drugima. Po Kantovom mišljenju, taj otpor je »ono što budi sve snage u čoveku, utiče da on savlada svoju sklonost ka lenjosti i da, gonjen častoljubljem, lakomošću i vlastoljubivošću, obezbedi sebi položaj među svojim bližnjima« ...[62]). Svojstvima nedruštvenosti treba zahvaliti na tome što je čovek pobuđen da zauzme poseban položaj u ustrojstvu sveta. »Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale*

---

58) Immanuel Kant: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, u *Politische Schriften*, str. 11.
59) *Isto*, str. 13.
60) O pojmu antagonizma u Kanta, kao i uopšte o njegovoj filozofiji istorije, korisno je upoznati se s raspravom Klausa Weyanda, *Kants Geschichtsphilosophie*, (Köln, Kölner Universitätsverlag, 1964.). O antagonizmu: na str. 79. i dalje.
61) Upor. »Idee . . .«, *nav. delo*, str. 13.
62) *Isto*, str. 13.

nerazvijene i uspavane. Čovek želi slogu; ali priroda bolje zna šta je dobro za njegovu vrstu: ona želi neslogu«[63]).

Na ovom mestu treba reći nešto o karakteru čovekovog izlaska iz stanja sirovosti i stupanja na put kulture. U kratkom članku Nagađanja o početku istorije čovečanstva Kant misaono rekonstruiše početak i tok istorijskog zbivanja. Pri tom se on unekoliko služi hrišćanskim modelom shvatanja istorije, koji ovu tumači kao rezultat čovekovog pada i napuštanja raja[64]). Ne ulazeći šire u Kantovo izvođenje, ovde se u najkraćim crtama može reći da ljudska istorija započinje prelaskom iz stanja sirovosti pukog životinjskog stvorenja u čovečnost, iz dubka instinkta ka vođstvu uma. Početak istorije obeležen je napuštanjem tutorstva prirode i stupanjem u stanje slobode[65]). Međutim, ako je time ljudski rod na dobitku, pojedinac je na gubitku[66]). Za ljudski rod je tako otvorena staza napredovanja od rđavog ka boljem, ali se to isto ne može reći i za pojedinca. Jer, pre nego što se um razbudio, nije bilo nikakve zapovesti, niti zabrane, dakle nikakvog prestupa. Kad je pak um započeo svoj posao, moralo je nastati zlo i, što je još gore, pri kultivisanijem umu, poroci za koje se nije znalo u stanju neznanja i nedužnosti. Izbavljenje iz zagrljaja prirode značilo je za pojedinca muku, rad, bol, znanje o smrti. Stoga Kant kaže: »Prvi korak, dakle, iz tog stanja beše na moralnoj strani pad; na fizičkoj strani, posledica toga pada beše mnoštvo nikada poznatih zala života, prema tome kazna. Istorija prirode počinje, dakle, od dobra, jer je ona delo boga; istorija slobode počinje od zla, jer je ona ljudsko delo«[67]).

Kao što je rečeno, za Kanta je od odlučujućeg značaja politički sadržaj i usmerenost istorijskog zbivanja. Ovaj momenat je naročito došao do izražaja u stavovima V—VIII Ideje.

Po Kantovom mišljenju, »najveći problem za ljudsku vrstu, na čije rešenje ga priroda nagoni, jeste da ostvari građansko društvo kojim će se upravljati prema opštem pravu«[68]). Samo se u građanskom društvu, dakle u onome koje sadrži najveću slobodu, a ujedno i najtačnije određenje i osiguranje te slobode, — samo se, dakle, u građanskom društvu ostvaruje najviša namera prirode, razvoj svih čovekovih obdarenosti. Pošto to treba da bude njihovo sopstveno delo, ljudi su sami pozvani da stvore građansko društvo u kome postoji sloboda pod spoljašnjim

---

63) *Isto*, str. 14.
64) Upor. o ovome: Erich Voegelin: »Das Sollen im System Kants« u knjizi: *Gesellschaft, Staat und Recht*. Festschrift Hans Kelsen zum 50. Geburtstage. Hrsg. von Alfred Verdross. (Wien, Julius Springer, 1931.), str. 142—143.
65) Upor. Immanuel Kant: »Mutmasslicher Anfang . . .« u *Politische Schriften*, str. 55.
66) »Pojedinac gubi, ali dobija kao član celine«. *Kant's gesammelte Schriften*, (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Bd. XV. Kant's handschriftlicher Nachlass. Anthropologie. (Berlin, Georg Reimer, 1913.), str. 632. (Nr. 1449.).
67) Immanuel Kant: »Mutmasslicher Anfang . . .« u *Politische Schriften*, str. 55.
68) Immanuel Kant: »Idee . . .« u *Politische Schriften*, str. 14.

zakonima *istovremeno sjedinjena s neprikosnovenom vlašću. Uspostavljanje* pravednog građanskog uređenja *predstavlja za ljudski rod najviši zadatak prirode. Jer, samo posredstvom rešenja i izvršenja ovog zadatka može priroda da ostvari i ostale svoje namere. Stupanje u građansko društvo je posledica nužnosti — ljudi ne mogu duže postojati jedni pored drugih u stanju divlje slobode. Oni su svojim protivrečnim sklonostima prinuđeni da se domognu građanskog društva, odnosno države. Istorijski proces, prema Kantovoj grandioznoj zamisli, unutrašnjom nužnošću vodi ka realizaciji svoje krajnje svrhe: pravednom građanskom uređenju kao spoljašnjem okviru istinskog ljudskog života*[69]*).*

Ali, upravo taj problem uspostavljanja građanskog društva rukovođenog opštim pravom jeste ujedno najteži, i biće poslednji koji će ljudska vrsta rešiti[70]*). Teškoća se sastoji u tome što je čovek* životinja *koja, ako živi među drugima svoga roda,* ima potrebu za gospodarom. *Budući da je u pogledu ostalih koji su s njim jednaki sklon da zloupotrebi svoju slobodu, a da, opet, kao umno stvorenje, ima želju za zakonom koji postavlja granice slobodi, čoveku je neophodan gospodar što slama njegovu volju i primorava ga da se povinuje opštevažećoj volji, pri čemu svako može da bude slobodan*[71]*). Prema Kantu, ovaj problem ne samo da je najteži, nego je njegovo savršeno rešenje nemoguće. To dolazi otuda što je mogućni gospodar ljudi i sam čovek, dakle životinja kojoj je takođe potreban gospodar. Biti najviši gospodar, po sebi pravedan, a ipak čovek — u tome je težina problema, zapravo njegova potpuna nerešivost. »Iz tako krivog drveta, od kakvog je čovek napravljen, ne može se istesati ništa sasvim ravno«*[72]*). Čoveku je od prirode naloženo da se samo približava ideji savršenog građanskog društva.*

Međutim, svoja filozofsko-istorijska razmatranja Kant ne završava idejom savršenog građanskog uređenja, kao što bi se to, možda, moglo očekivati. Po njegovom mišljenju, »problem ustrojstva savršenog građanskog poretka zavisan je od problema zakonitog spoljašnjeg odnosa među državama, i bez njega se ne može rešiti«[73]*). Tako se pitanje o unutrašnjem uređenju države upotpunjava problemom međusobnog odnosa država.*

Ista ona nedruštvenost, čija se delotvornost potvrdila u uspostavljanju i održavanju građanskog društva, ponovo se javlja kao pokretački princip stvaranja zajednice država u njihovim spoljašnjim odnosima. Ono što

---

[69]) Zbog toga je Kurt Bories sasvim u pravu kada o državi u Kantovoj filozofiji istorije kaže: »Država je . . . stara kao i čovečanstvo. S njom počinje istorija slobode i s njom se završava. Bez nje, ono se ne može misliti«. Vidi: Kurt Borries, *nav. delo,* str. 60.

[70]) Upor. »Idee . . .« u *Politische Schriften,* str. 15.

[71]) Upor. *Isto,* str. 15—16.

[72]) *Isto,* str. 16.

[73]) *Isto,* str. 16.

je u Kantovom mišljenju o ovom pitanju neobično zanimljivo, jeste analogija između prvobitnog stanja ljudi i stanja koje proizlazi iz oformljenja pojedinačnih država. Kant, naime, tvrdi da između ova dva stanja nema nikakve razlike. Kao što se u prvobitnom stanju pojedinci nalaze u divljoj slobodi, očekujući zlo i nasilje od svakog drugog, tako se i države međusobno nalaze u varvarskoj slobodi, uvek spremne da se jedne drugima suprotstave svim mogućim sredstvima. Ali, i u jednom i u drugom slučaju, nužnost je ta koja primorava na prevladavanje nezakonitog stanja. Ne samo da su pojedinci prinuđeni da napuste stanje brutalne slobode i organizuju se u državu, nego su i već stvorene države prisiljene da potraže razrešenje antagonizma njihovih međusobnih odnosa i uspostave stanje koje će između njih onemogućavati sva neprijateljstva i ratove. To »stanje mira i sigurnosti« između država mogućno je samo pod pretpostavkom saveza narodâ (Völkerbund) u kome je svakoj, pa i najmanjoj državi obezbeđeno njeno pravo[74]*). Ovaj savez naroda (*Foedus Amphictyonum*) postaje dostižan tek posle mnogobrojnih pokušaja da se ratovima ostvare novi odnosi između država, koje na kraju ipak uviđaju da se razrešenje njihovih neprijateljstava nalazi u učvršćenju međusobnog saveza. Po Kantovoj zamisli, savez naroda, delom proizašao iz najboljeg mogućeg uređenja državnog ustrojstva iznutra, delom iz zajedničkog dogovaranja i zakonodavstva spolja, može se sam od sebe održavati kao automat*[75]*).*

Mada je njegov ideal izražen u kosmopolitskoj ideji svetskograđanskog uređenja, Kant ipak nije ostao u granicama čiste spekulacije, već je, naprotiv, gotovo s real-političkim smislom, istakao potrebu za pravnim stanjem federacije *država prema zajednički ugovorenom međunarodnom pravu*[76]*). Ako narodi kao države ne treba da ostanu u onom stanju u kome se »ljudska priroda pokazuje najmanje dostojnom ljubavi«*[77]*), onda je nužno da ono bude zamenjeno federativnim stanjem kao jedinim* pravnim *stanjem koje ne zadire u* slobodu *države*[78]*). Ta federativna zajednica jeste za Kanta »objektivno realna«*[79]*),* in praxi *izvodljiva. Ideji federalizma pridao je Kant ogroman značaj, tako da je u drugom definitivnom članu večnog mira ona dobila centralno mesto: »Međunarodno pravo treba da se osniva na federalizmu slobodnih država«*[80]*). Samo pod uslovom federativnog organizovanja međunarodne zajed-*

---

74) O Kantovom shvatanju saveza naroda vidi: Johannes Hoffmeister, *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, (Tübingen, J. C. B. Mohr — P. Siebeck, 1934.), str. 5—34. Vredna spomena je i knjižica Karla Vorländera, *Kant und der Gedanke des Völkerbundes*, (Leipzig, Felix Meiner, 1919.).

75) Upor. uz gornje izlaganje: »Idee . . .« u *Politische Schriften*, str. 17—18.

76) Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch* . . . str. 64—65.

77) *Isto*, str. 66.

78) Imanuel Kant, *Večni mir*, (Sarajevo, 1936.), str. 66.

79) *Isto*, str. 36.

80) *Isto*, str. 34.

nice može svakoj državi biti zagarantovano njeno pravo i njena sigurnost.

Razume se, s ovim je najuže povezan Kantov projekt večnog mira. Ima dovoljno razloga koji mogu da potkrepe tezu da Kantovo shvatanje večnog mira, njegovo određivanje uslova pod kojima je večni mir među državama mogućan, predstavlja jedan od onih »delova« Kantove političke filozofije koji je do današnjeg dana u punoj meri zadržao svoju neposrednu aktualnost, tako reći svoj dnevno-politički značaj. Odmah, međutim, treba napomenuti da Kantova ideja večnog mira nije proizašla samo iz uviđanja potrebe da se reše spoljašnji odnosi između država, već prevashodno iz uverenja da obezbeđenje večnog mira u krajnjoj liniji znači stvaranje pretpostavki za ostvarenje i ispunjenje čoveka kao moralnog bića. Stoga je sasvim razumljivo da je ideja večnog mira, prema Kantovom mišljenju, regulativno načelo ljudskog delovanja, moralno-praktički zadatak. Delovanje u pravcu ostvarenja večnog mira kao »najvišeg političkog dobra«[81]) — to je za Kanta predstavljalo izvršavanje dužnosti moralno-političkog uma.

Večni mir je mogućan samo kao opšti svetski mir. Kao što čovečanstvo, i pored toga što je podeljeno na mnogobrojne zasebne države, čini jedno jedinstvo, tako da se, prema Kantu, povreda prava na jednom mestu oseća na svim drugim mestima, tako i večni mir tek onda može biti »večan« ako obuhvati sve države, ako postane opšti. Tako Kantov pacifizam podrazumeva univerzalistički kosmopolitizam. Ostvarenje pravnog stanja večnog mira znači, u stvari, realizaciju svetsko-građanskog stanja (weltbürgerlicher Zustand)[82]). Kant je čvrsto verovao »da će se jednoga dana, posle mnogo revolucionarnih preokreta, najzad ostvariti ono što je najviša svrha prirode, jedno stanje opštesvetskog građanskog poretka *kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste«[83]).*

Slobodno se može reći da je idejom večnog mira Kant stavio završni kamen na zgradu svoje političke i pravne filozofije, da je njome zaokružio svoj idealismus iuridicus. *Rođena u krilu njegove etike, nastala iz njenih najdubljih zahteva, Kantova filozofija politike i prava predstavlja dovršenje sistema kritičke filozofije. Niti se Kantova etika može misliti bez njegove politike, budući da bi kategorički imperativ, odnosno ostvarenje čovekove moralne egzistencije ostalo puki ideal bez istovremenog od-*

---

81) Imanuel Kant, *Metafizika ćudoreda*, (Sarajevo, Veselin Masleša, 1967.), str. 159.

82) Tačna je primedba Klausa Weyanda (*nav. delo*, str. 159.) da su za Kanta pojmovi večnog mira i svetsko-građanskog stanja korelativni.

83) »Idee . . .« u *Politische Schriften*, str. 21—22. Kad je Jirgen Habermas (Jürgen Habermas) Kantovu filozofiju istorije označio kao »propedevtiku svetsko-građanskog stanja« (*Javno mnenje*, Beograd, Kultura, 1969., str. 149.), onda je time ukazao ne samo na suštinsku usmerenost Kantovih filozofsko-istorijskih razmatranja, već i na jedno od bitnih obeležja Kantove političke filozofije uopšte.

ređivanja spoljašnjih okvira u kojima je to mogućno, a to znači države i prava, niti se Kantova politika može misliti bez njegove etike, jer bi, u suprotnom, ostala bez svog smisla i bez svoje svrhe. Tim shvatanjem jedinstva etike i politike[84]), morala i države, slobode i prava, Kant je, nasuprot realnim i idejnim tendencijama novog doba, koje je, više od dva veka pre njega, radikalno izložio Makijaveli (Machiavelli), obnovio antički ideal i tako ostao dosledan tradiciji evropske političke filozofije.

S druge strane, Kant je, kao i svi veliki politički mislioci, svojom filozofijom države i prava izrazio političku supstancijalnost svoga vremena. To, drugim rečima, znači da je on pojmio svu dalekosežnost koju je na svetsko-istorijskom planu predstavljala francuska revolucija. I ne samo to: Kant je svojom političkom filozofijom, i pored nekih momenata na osnovu kojih bi se drukčije moglo zaključivati (kao što su: osporavanje pravo na pobunu i deoba na aktivne i pasivne državljane), stao na stranu povesnih tendencija i perspektiva koje je ona otvorila i afirmisala. Jer, šta drugo može značiti ideja o svetsko-građanskom poretku, ako ne potvrđivanje onoga što je obelodanila godina 1789., a pre toga izražavala prosvećenost 18. veka, kojoj je i sam Kant dao snažan pečat.

Kao što francuska revolucija, kako je s pravom rečeno, po svojim temeljnim nastojanjima prekoračuje »buržoaski horizont«, tako i Kantova politička filozofija, kao »metafizika slobode«, kao »praktičko-ljudska metafizika«, mnogim svojim idejama i postavkama nadilazi vlastito vreme i uzdiže se do onoga što se u političkom mišljenju može označiti kao trajno aktualno, do onoga što čini da su npr. Platon i Aristotel, Lok i Ruso ili Hegel i Marks — naši istinski savremenici.

Danilo N. Basta

---

[84]) »Istinska politika, dakle, ne može da učini nijedan korak, a da se pre toga ne pokloni moralu; i premda je politika sama za sebe teška veština, njeno sjedinjenje s moralom nije nikakva veština. Jer, moral raskida čvor koji politika ne može da reši čim nije s njim u saglasnosti«. Imanuel Kant, *Večni mir*, (Sarajevo, 1936.), str. 61.

SPISI IZ FILOZOFIJE ISTORIJE, PRAVA I DRŽAVE

IDEJA OPŠTE ISTORIJE USMERENE KA OSTVARENJU SVETSKOG GRAĐANSKOG PORETKA

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

(Berlinische Monatsschrift, 1784.)

Bez obzira na to što je naš pojam o *slobodi volje* metafizički usmeren, njene su *pojave* — ljudske radnje — isto kao i sva druga prirodna zbivanja određene opštim prirodnim zakonima. Istorija, koja se bavi pripovedanjem tih pojava, ma kako duboko da su skriveni njihovi uzroci, ipak pruža nadu da će, posmatrajući igru slobode ljudske volje *u celini*, moći da otkrije pravilnost u njenom toku i da će se na taj način ono što kod pojedinih subjekata zapažamo kao zamršeno i neregulisano, kod cele vrste ipak moći prepoznati kao trajan mada spor razvitak onoga čemu je prvobitno bila namenjena. Tako izgleda da brakovi, rađanja koja iz njih proističu i umiranja — pošto ljudska slobodna volja ima na njih toliki uticaj — ne podležu nikakvom pravilu po kome bi se njihov broj mogao unapred izračunati; pa ipak, godišnje tablice u velikim zemljama pokazuju da se i oni događaju po postojanim prirodnim zakonima, isto kao što i tako nepostojane vremenske prilike, čije se pojave pojedinačno ne mogu unapred odrediti, ipak u celini održavaju u ravnomernom neprekidnom toku rast biljaka, tok velikih reka i druge prirodne poduhvate. Ljudi pojedinci, pa čak i čitavi narodi retko misle o tome da oni, sledeći vlastitu svrhu svaki po svome nahođenju i često jedan protiv drugoga, neopaženo, kao vođeni nekom crvenom niti, slede nameru prirode i rade na njenom unapređenju, premda je ona njima samima nepoznata, a čak i da im je poznata ne bi im bilo baš mnogo stalo do nje.

Pošto ljudi kao celina u svojim nastojanjima ne postupaju samo instinktivno, kao životinje, a ipak ne ni kao umom obdareni građani sveta, po dogovorom utvrđenom planu, čini se da nije mogućna ni planska istorija o njima (kao npr. o pčelama i dabrovima). Čovek ne može da ne oseti izvesno negodovanje kad pogleda šta sve oni ne rade, i kako se sve ne ponašaju na velikoj svetskoj pozornici; i kada

nađe da je, i pored mudrosti koja tu i tamo zasvetli u pojedinačnom, ipak na kraju u celini sve satkano iz gluposti, detinjaste sujete, često i iz detinjaste pakosti i rušilačkog nagona. I pri tome ne zna kakav pojam sebi da stvori o svojoj vrsti, toliko gordoj na svoje prednosti. Tu za filozofa nema drugog saveta osim da pokuša, pošto kod ljudi i njihove igre u celini ne može da pretpostavi nikakvu razumnu *vlastitu svrhu,* neće li otkriti neku *prirodnu svrhu* u tom besmislenom toku ljudske stvarnosti; svrhu koja bi omogućila da ta stvorenja koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju istoriju po određenom planu prirode. — Sad ćemo da vidimo hoće li nam poći za rukom da nađemo crvenu nit za jednu takvu istoriju, a onda ćemo prepustiti prirodi da stvori čoveka koji će biti u stanju da je prema njoj napiše. Priroda je tako stvorila jednoga *Keplera* koji je ekscentrične putanje planeta na neočekivan način podveo pod određene zakone; i jednog *Newtona* koji je te zakone objasnio jednim opštim prirodnim uzrokom.

PRVI STAV

Sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i celishodno razviju. Za životinje to potvrđuje spoljašnje kao i unutrašnje, ili analitičko posmatranje. Organ koji ne služi za upotrebu, uređenje koje ne postiže svoju svrhu, predstavlja protivrečnost u teleološkoj nauci o prirodi. Jer ako napustimo to načelo, onda više nema zakonite prirode, nego je to priroda koja se nasumce poigrava, a bezizgledna slučajnost stupiće na mesto crvene niti uma.

DRUGI STAV

U čoveku (kao jedinom umom obdarenom stvorenju na zemlji) one prirodne obdarenosti koje su usmerene na upotrebu njegovog uma mogu se potpuno razviti samo u vrsti a ne u individui. Um u jednom stvorenju predstavlja moć da pravila i svrhu upotrebe svih svojih snaga proširi daleko iznad prirodnog nagona, i njegovi planovi nemaju granica. On sam, međutim, ne dela nagonski, njemu su potrebni pokušaji, vežba i pouka, kako bi postepeno napredovao od jednog stupnja saznanja ka drugom. Stoga bi svaki čovek morao neizmerno dugo živeti, da bi naučio kako da u potpunosti upotrebi sve svoje prirodne obdarenosti; ili, ako mu je priroda odredila samo kratkotrajan život (kao što stvarno i jeste), onda je potreban jedan možda nepregledan niz naraštaja koji će jedni drugima predavati svoju prosvećenost, da bi njene klice najzad u našoj vrsti doterale do onog stupnja razvitka koji potpuno odgovara svrsi prirode. A taj vremenski trenutak mora bar u čovekovoj ideji predstavljati cilj njegovih nastojanja, jer bi se inače pri-

rodne obdarenosti većinom morale smatrati izlišnim i nekorisnim; a to bi isključilo sve praktične principe i time navelo na sumnju da priroda, čija mudrost u ocenjivanju svih ostalih tvorevina inače mora da služi kao načelo, jedino sa čovekom igra neku detinjastu igru.

TREĆI STAV

Priroda je htela da čovek sve što izlazi iz okvira mehaničkog uređenja njegovog životinjskog bivstvovanja stvori potpuno sam iz sebe, i da ne stekne nikakvo drugo blaženstvo niti savršenstvo do ono koje je, oslobođen instinkta, sam sebi stvorio vlastitim umom. Priroda, naime, ne radi ništa suvišno, i ne troši rasipnički sredstva za svoje svrhe. Dajući čoveku um i slobodu volje koja se na umu zasniva, ona je time već jasno ukazala na svoju nameru u pogledu njegove opremljenosti. Čoveka, dakle, ne treba da vodi nagon, niti da ima stečeno znanje koje bi ga poučavalo; naprotiv, on treba sve da stvori sam iz sebe. Isključivo njegovo lično delo treba da bude pronalazak hrane, odeće, spoljašnja bezbednost i odbrana (za što mu nije dala ni rogove bika, ni kandže lava, ni čeljust psa, nego samo ruke); sva zadovoljstva koja život mogu učiniti prijatnim, sam njegov razum i razboritost, pa čak i dobrota njegove volje. Čini se da je ona tu uživala u svojoj najvećoj štedljivosti i da je životinjsku opremu odmerila tako skučeno i tako tačno, prema zahtevima najskromnijih potreba jednog početnog bivstvovanja, kao da je želela da kada se čovek jednoga dana svojim trudom bude izdigao iz najvećeg divljaštva do najveće spretnosti, unutrašnjeg savršenstva u načinu mišljenja, a time (ukoliko je to na zemlji mogućno) do blaženstva, zasluga za to bude samo njegova i da za to jedino sebi ima da zahvali, baš kao da joj je više bilo stalo do toga da on umom *sam sebe ceni* nego da se dobro oseća. Jer, takav tok ljudskih zbivanja prepun je tegoba koje očekuju čoveka. Međutim, izgleda da prirodi uopšte nije bilo stalo do toga da čovek dobro živi nego da svojim trudom dospe dotle da ga njegovo ponašanje učini dostojnim života i blagostanja. Čudno je pri tom što starije generacije kao da su svoj mukotrpan posao obavljale samo radi onih kasnijih, naime da bi njima pripremile stupanj sa kojeg bi ove mogle dalje da dižu zdanje koje priroda ima za svrhu; i što će samo one poslednje imati sreću da žive u zgradi na kojoj je radio (doduše bez vlastite namere) dugi niz njihovih predaka, bez mogućnosti da sam sudeluje u sreći koju je pripremao. Međutim, ma koliko to bilo zagonetno isto toliko je i potrebno, ako pretpostavimo da jedna životinjska vrsta treba da ima um i da kao klasa umom obdarenih bića, od kojih sva skupa umiru ali im je vrsta besmrtna, treba da ipak dospe do potpunog razvitka svojih obdarenosti.

ČETVRTI STAV

Sredstvo kojim se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti jeste antagonizam koji između pojedinaca vlada u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima. Ovde pod antagonizmom podrazumevam *nedruštvenu društvenost ljudi;* tj. njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana s opštim otporom koji stalno preti da razjedini to društvo. Ovakva sklonost nalazi se očigledno u ljudskoj prirodi. Čovek je naklonjen *podruštvljavanju* jer se on u takvom stanju oseća više čovekom, tj. oseća razvitak svojih prirodnih obdarenosti. Ali u čoveku je prisutna i izrazita sklonost ka *usamljivanju* (izolaciji), jer on istovremeno u sebi sreće i nedruštvenu osobinu da želi da sve usmeri prema svom shvatanju, pa stoga odasvud očekuje otpor jer zna da je i on sam, sa svoje strane, sklon otporu protiv drugih. Taj otpor je ono što budi sve snage u čoveku, utiče da on savlada svoju sklonost ka lenosti i da, gonjen častoljubljem, lakomošću i vlastoljubivošću, obezbedi sebi položaj među svojim bližnjima, koje baš *ne mari,* ali *bez kojih ne može.* I tu se sad javljaju prvi pravi koraci iz divljaštva ka kulturi koja je u stvari sadržana u društvenoj vrednosti čoveka; tu se postepeno razvijaju svi talenti, izgrađuje ukus, pa čak putem stalnog prosvećivanja udara se temelj jednom načinu mišljenja, koji sirovu prirodnu obdarenost da se proceni šta je moralno vremenom može da pretvori u određena praktična načela, a time i jedan *patološki* — iznuđen pristanak na društvo, najzad, u jednu *moralnu* celinu. Bez tih, po sebi, doduše, ne baš ljubaznih svojstava nedruštvenosti, iz kojih izbija otpor na koji svako mora da naiđe zbog svojih samoživih prohteva, svi bi talenti u idiličnom pastirskom životu, u savršenoj slozi, zadovoljstvu i uzajamnoj ljubavi, ostali večno skriveni u svojim začecima; ljudi, bezazleni kao ovce koje napasaju, teško da bi svom životu pribavili veću vrednost nego što je imaju te njihove domaće životinje; oni ne bi ispunili prazninu stvaranja u pogledu njihove svrhe kao umom obdarene prirode. Neka je, dakle, hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za imovinom, pa i za gospodarenjem! Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane. Čovek želi slogu; ali priroda bolje zna šta je dobro za njegovu vrstu: ona želi neslogu. On želi da živi udobno i zadovoljno; a priroda hoće da on iziđe iz te bezbrižnosti i dokonog zadovoljstva i uvali se u rad i tegobe, kako bi pronašao i sredstva da se opet mudro iz njih izvuče. Prirodne pokretačke snage za sve to, izvori nedruštvenosti i opšteg otpora — iz kojih izvire toliko zla, ali koji opet nagone da se napregnu nove snage, pa time i više razviju prirodne obdarenosti — odaju, dakle, svakako uređenje

mudrog stvoritelja, a ne ruku nekog zlog duha koji je u njegovoj divnoj tvorevini ošljario ili je iz zavidljivosti pokvario.

PETI STAV

Najveći problem za ljudsku vrstu, na čije rešenje je priroda nagoni, jeste da ostvari građansko društvo kojim će se upravljati prema opštem pravu. Pošto se samo u društvu, i to takvom čiji članovi imaju najveću slobodu i među kojima samim tim vlada i opšti međusobni antagonizam, ali koje ipak ima najtačnije određene i obezbeđene granice te slobode da bi ona mogla postojati uz slobodu drugih — pošto se samo u takvom društvu može u čovečanstvu ostvariti najviša svrha prirode (razvitak svih njenih zamisli), priroda želi da društvo tu svrhu, kao i sve svrhe njenog određenja, samo sebi pribavi. Znači da za ljudsku vrstu najviši zadatak prirode treba da bude društvo u kome postoji *sloboda po spoljašnjim zakonima* povezana u najvećoj mogućoj meri sa najsnažnijim pritiskom vlasti, odnosno jedan potpuno *pravičan građanski poredak;* jer priroda može da ostvari sve ostalo što je zamislila s našom vrstom samo rešenjem i izvršenjem ovoga zadatka. Čoveka koji je inače tako zanet neograničenom slobodom, nevolja prisiljava da stupi u takvo stanje prinude, i to nevolja najveća od svih; naime ona nevolja koju ljudi sami sebi uzajamno pričinjavaju, jer zbog svojih sklonosti ne mogu dugo postojati jedan kraj drugoga u divljoj slobodi. Međutim, u jednom takvom zabranu kakav predstavlja građanska zajednica upravo te sklonosti imaju kasnije najbolje dejstvo: kao što drvo u šumi, upravo time što svako pojedino teži da drugome oduzme vazduh i sunce, prisiljava ostala da to traže iznad sebe, pa stoga rastu lepo i uspravno, umesto da u slobodi i odvojena jedna od drugih šire po volji svoje grane i rastu kržljava, kriva i povijena. Sva kultura i umetnost koja krasi čovečanstvo, najlepši društveni poredak, plodovi su nedruštvenosti koja samu sebe prisiljava da se podvrgne stezi i da tako iznuđenom veštinom omogući da se potpuno razviju klice prirode.

ŠESTI STAV

Ovaj problem je ujedno i najteži, i biće poslednji koji će ljudska vrsta rešiti. Teškoća koju i sama ideja o tom zadatku već predočava sastoji se u sledećem: čovek je *životinja* kojoj je, kad živi među ostalima u svojoj vrsti, *potreban gospodar.* Jer, on nesumnjivo zloupotrebljava slobodu u odnosu na druge sebi ravne, i mada kao razumno stvorenje želi zakon koji bi postavio granice slobodi svih, ipak ga njegova samoživa životinjska naklonost navodi da izuzme sebe gde god može. Potreban mu je, dakle, *gospodar* koji će slomiti njegovu volju i prisiliti ga da se povinuje

jednoj opštevažećoj volji uz koju svako može da bude slobodan. Gde, međutim, da nađe tog gospodara? Nigde sem u ljudskoj vrsti. Ali i taj će isto tako biti životinja kojoj je potreban gospodar. Kako god bilo, dakle, da uradi ne može se sagledati kako će pronaći starešinu javne pravde koji će sam biti pravičan, bilo da ga traži u nekoj pojedinačnoj ličnosti ili u društvu mnogih za to odabranih lica. Jer, svaki od njih će uvek zloupotrebljavati svoju slobodu ako ne bude imao nad sobom nekoga koji će nad njim vršiti vlast prema zakonima. Vrhovni starešina, međutim, treba da bude *sam po sebi* pravičan, a ipak da bude *čovek*. Taj je zadatak otuda najteži od svih, pa je čak i njegovo potpuno rešenje nemogućno: iz tako krivog drveta, od kakvog je čovek napravljen, ne može se istesati ništa sasvim pravo. Nama je priroda stavila u zadatak da se samo približimo toj ideji.* Da će ona isto tako i poslednja biti sprovedena u delo, proizilazi još i iz sledećeg: za to su potrebni *ispravni pojmovi* o prirodi mogućeg državnog poretka, velika iskustva stečena tokom mnogih svetskih zbivanja, a uz sve to još i pripremljena *dobra volja* da se on prihvati; međutim, vrlo je teško da se odjednom steknu tri takve stvari, a ako se tako nešto i dogodi, to može biti samo vrlo kasno, posle mnogo uzaludnih pokušaja.

SEDMI STAV

Problem ustrojstva savršenog građanskog poretka zavisan je od problema zakonitog spoljašnjeg odnosa među državama, i bez njega se ne može rešiti. Šta vredi izgrađivati jedan zakoniti građanski poredak među pojedinačnim ljudima, tj. ustrojstvo jedne *političke zajednice?* Ista ona nedruštvenost koja je ljude na to naterala, opet će biti uzrok što svaka politička zajednica u spoljašnjem odnosu, tj. kao država u odnosu na države, ima neograničenu slobodu, pa shodno tome svaka mora od one druge očekivati iste one nedaće koje su pritiskivale pojedinačne ljude i naterale ih da stupe u zakonit građanski poredak. Priroda je, dakle, netrpeljivost ljudi, pa čak i velikih društava i država te vrste stvorenja, opet upotrebila kao sredstvo da u neizbežnom *antagonizmu* između sebe pronađe stanje mira i bezbednosti; odnosno ratovima, preteranim pripremama za njih koje nikad ne popuštaju, nedaćama koje na kraju svaka država mora osećati u sebi čak i u stanju potpunog mira, priroda tera ljude da u početku čine nesavršene pokušaje, da bi na kraju, posle mnogih pustošenja, padova, pa čak i opšteg unutrašnjeg iscrpljivanja svojih snaga, učinili ono što im je um i bez toliko žalosnih iskustava mo-

* Uloga čoveka je, dakle, vrlo složena. Ne znamo kako stvar stoji sa stanovnicima drugih planeta i njihovom prirodom; međutim, ako budemo dobro obavili taj zadatak prirode, moći ćemo sebi polaskati da ćemo među svojim susedima u svetskom zdanju zauzeti dosta visok rang. Možda kod njih svaka individua u svom životu potpuno ispunjava svoje određenje. Kod nas je to drukčije: samo se vrsta može tome nadati.

gao reći: da iziđu iz stanja bezakonja divljaka i da stupe u savez narodâ. U njoj bi svaka pa i najmanja država mogla da očekuje bezbednost i prava ne od vlastite moći ili vlastite pravne procene, nego jedino od tog velikog saveza naroda *(Foedus Amphictyonum)*, od jedne ujedinjene moći i jedne ujedinjenje volje koja odlučuje prema zakonima. Ma kako ova ideja izgledala zanesenjačka i ma koliko bila izvrgavana podsmehu na jednom *Abbé de Saint — Pierreu* ili *Rousseauu* (možda zato što su oni verovali da njeno ostvarenje ubrzo predstoji), ipak je to neizbežan izlaz iz nevolje u koju ljudi jedni druge uvaljuju i koja mora prisiliti države upravo na tu odluku (ma kako im to teško padalo), na koju je i divlji čovek isto tako protiv svoje volje bio prisiljen, naime: da napusti brutalnu slobodu i da potraži mir i bezbednost u zakonitom poretku. — Svi ratovi su, prema tome, pokušaji (doduše ne kao namera ljudi, nego kao namera prirode) da se uspostave novi odnosi među državama i da se, razarajući ili bar rasparčavajući stara, stvore nova tela koja se, međutim, opet ne mogu održati niti sama za sebe niti uporedo s drugima, pa stoga ponovo doživljuju slične revolucije; sve dok jednoga dana, delom najboljim mogućnim ustrojstvom građanskog poretka iznutra, delom zajedničkim dogovorom i zakonodavstvom spolja, ne bude uspostavljeno stanje koje će, nalikujući građanskoj političkoj zajednici, moći održavati samo sebe kao neki *automat.*

Da li od nekog *epikurovskog* sticaja delujućih uzroka treba očekivati da će države, poput sitnih čestica materije, pokušati da slučajnim sudarima proizvedu razne tvorevine, koje će novim sudarom opet biti uništene, sve dok im najzad jednom *slučajno* ne pođe za rukom da dođu do takve tvorevine koja će se održati u tom svom obliku (srećan slučaj koji se verovatno neće nikada dogoditi), ili pak, naprotiv, treba pretpostaviti da se priroda tu kreće pravilnim putem kako bi našu vrstu, polazeći od najnižeg stupnja životinjstva, postepeno dovela do najvišeg stupnja humaniteta, i to vlastitom, mada čoveku iznuđenom veštinom, i da u tom naizgled zbrkanom uređenju potpuno pravilno razvija one prvobitne obdarenosti; ili, ako nam je to milije, da iz svih tih ljudskih dejstava i protivdejstava u celini neće proizići ništa, bar ništa pametno, da će sve ostati onako kako je oduvek bilo i da se stoga ne može predskazati neće li nesloga, koja je tako prirodna našoj vrsti, na kraju za nas pripremiti sva paklena zla, ma koliko naše stanje bilo civilizovano, time što će možda i samo to stanje i sav dotadašnji napredak u kulturi opet uništiti varvarskim pustošenjem (sudbina za koju čovek ne bi mogao da odgovara pod vladavinom slepog slučaja, koji je u stvari isto što i sloboda bez zakona, ako se ova ne rukovodi crvenom niti prirode, potajno vezanoj za mudrost!)? To se otprilike svodi na pitanje: da li je razumno pretpostaviti da je prirodno uređenje u delovima *celishodno*, a u celini ipak *besciljno?* Ono,

dakle, što je učinilo besciljno stanje divljaka, koje je, naime, zaustavilo ostvarenje svih prirodnih obdarenosti u našoj vrsti, ali je i najzad, zbog nedaća u koje ih je uvalilo, prisililo te iste divljake da iziđu iz tog stanja i da stupe u građanski poredak u kome će sve te klice moći da se razviju, to čini i varvarska sloboda već osnovanih država. Korišćenje svih snaga političkih zajednica za pripremu međusobnih sukoba, pustošenja koja donosi rat, a još više nužnost da budu stalno u pripravnosti za to, koče doduše puni razvitak i napredak prirodnih obdarenosti, ali, nasuprot tome, nedaće koje iz toga proističu prisiljavaju našu vrstu da za otpor mnogih naporedo postojećih država, koji proishodi iz njihove slobode i sam po sebi je blagotvoran, pronađe zakon ravnoteže i ujedinjenu vlast koja će mu pribaviti važnost i tako izgraditi svetski građanski poredak javne državne bezbednosti; ono ne treba da bude potpuno lišeno *opasnosti* da se snage čovečanstva ne bi uspavale, ali ni bez načela *jednakosti* njihovog uzajamnog *dejstva i protivdejstva*, da ne bi jedna drugu uništile. Pre nego što bude učinjen taj poslednji korak (naime savez država), dakle skoro tek na polovini puta svoga formiranja, ljudska priroda će trpeti najveće nedaće uz varljivi privid spoljašnjeg blagostanja; pa ni *Rousseau* nije mnogo grešio kad je davao prednost stanju divljaka, ako, naime, izostavimo taj poslednji stupanj do koga naša vrsta tek treba da se uspne. Nas su u velikom stupnju *kultivisale* nauka i umetnost. Mi smo *civilizovani* i pretovareni raznoraznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već *moralizovanim.* Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primena te ideje, svedena samo na častoljublje i spoljašnju pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju. Međutim, sve dok države budu trošile sve snage na svoje sujetne i nasilničke planove za proširenje, pa tako neprekidno kočile sporo i naporno unutrašnje formiranje načina mišljenja svojih građana (pa ih čak i lišavale svake potpore u tom pogledu), ne može se očekivati ništa od toga; potrebno je, naime, da svaka politička zajednica temeljito i dugo radi na unutrašnjem obrazovanju svojih građana. Svako dobro, ako nema podlogu u dobrom moralnom stavu, i sâmo je puka varka i prikrivena beda. U tom stanju će ljudski rod verovatno i ostati sve dok se, na način koji sam opisao, ne bude svojim trudom izdigao iz haotičnog stanja svojih državnih odnosa.

OSMI STAV

Istorija ljudske vrste može se u celini posmatrati kao izvršenje jednog skrivenog plana prirode za ostvarenje državnog poretka savršenog sa unutrašnje a, u tu svrhu, i sa spoljašnje strane, kao jedinog stanja u kome će ona moći u čovečanstvu potpuno da razvije sve svoje zamisli. Ovaj

stav proizlazi iz prethodnog. Kao što se vidi, i filozofija može imati svoj *hilijazam,* ali takve vrste da njena ideja, makar samo izdaleka, može da doprinese njegovom ostvarenju, pa tako, dakle, nije nimalo zanesenjački. U pitanju je samo da li će iskustvo otkriti nešto o tome da namere prirode idu takvim putem. Ja kažem: *nešto malo,* jer takav kružni put, da bi se zatvorio, izgleda da zahteva toliko mnogo vremena: da se iz malog dela koji je čovečanstvo idući ka tom cilju prešlo, oblik te putanje i odnos delova prema celini ne mogu pouzdanije odrediti nego što se na osnovu svih dosadašnjih posmatranja neba može odrediti putanja kojom se kreće naše sunce zajedno sa čitavom armijom svojih pratilaca u velikom zvezdanom sistemu; pa ipak, dovoljno pouzdano da bi se iz opšteg načela sistematskog uređenja svemira i iz onog malo, što je do sada posmatrano, mogao izvesti zaključak da takav kružni put zaista postoji. Međutim, ljudska priroda nosi u sebi to da ne može ostati ravnodušna čak ni u pogledu najudaljenije epohe koju će naša vrsta doživeti, samo ako je sa sigurnošću može očekivati. Posebno u našem slučaju to se utoliko manje može dogoditi, jer izgleda da bismo mi svojim vlastitim razumnim delanjem mogli ubrzati dolazak tog za naše potomke tako prijatnog trenutka. Zbog toga čak i slabi nagoveštaji njegovog približavanja postaju za nas veoma značajni. Sada se države već nalaze u jednom tako složenom međusobnom odnosu da nijedna ne može da popusti u unutrašnjoj kulturi a da pri tom ne smanji svoju moć i uticaj u odnosu na druge; tako čak i njihovi častoljubivi ciljevi prilično obezbeđuju ako ne napredak, a ono bar održavanje te svrhe prirode. I dalje: ni u građansku slobodu se sada više ne može dirati a da se od toga ne oseti šteta u svim privrednim delatnostima, posebno u trgovini, a time i slabljenje državnih snaga u spoljašnjim odnosima. Ta sloboda, međutim, postepeno raste. Ako se građaninu ne omogući da traži blagostanje na način koji njemu lično najviše odgovara, a koji može postojati samo zajedno sa slobodom ostalih, sputaće se živost opšteg prometa, a time opet i snaga celine. Zato se sve više ukida ograničenje ličnosti u njenom delanju i dopušta opšta sloboda veroispovesti; i tako se postepeno, uz sve postojeće zablude i ćudi, rađa *prosvećenost,* kao veliko blago koje ljudski rod mora da izvlači čak i iz samoživih težnji svojih gospodara za povećavanjem, ako oni samo shvate gde im je korist. Međutim, ta prosvećenost, a zajedno s njom i to što prosvećeni čovek na izvestan način neizbežno i srcem učestvuje u dobru, koje on potpuno shvata, mora postepeno da dopre i do prestolâ, i da utiče čak i na načela njihove vladavine. Mada, npr. naši svetski vladaoci zasada nisu voljni da daju novac za javne obrazovne ustanove, niti uopšte za nešto što bi bilo najbolje za ceo svet, zato što je sve već unapred sračunato na budući rat, oni će ipak videti svoju ličnu korist

u tome da bar ne sputavaju makar i nejake i spore napore svog naroda u tom pogledu. I najzad: čak i rat postepeno počinje da biva ne samo veoma složen poduhvat, tako neizvestan za obe strane kada ga otpočinju, nego i poduhvat veoma opasan zbog mučnih posledica koje država oseća pod sve većim teretom dugova (novog pronalaska), čija se isplata ne može sagledati. Pri tome uticaj koji svaki potres u jednoj državi ima na sve druge države u našem delu sveta, tako čvrsto povezanom svojim privrednim delatnostima, postaje veoma primetan: tako da će se ove, naterane opasnošću u kojoj se same nalaze, mada ne obzirući se na zakone, ponuditi za arbitre, i tako izdaleka izvršiti sve pripreme za jedno buduće veliko državno telo, za šta ne postoji primer u prošlim vekovima. Mada takvo državno telo za sada postoji još samo u vrlo grubom nacrtu, ipak se u neku ruku već počinje javljati neko osećanje u svim delovima, od kojih je svakome stalo do toga da se celina održi; a to daje nade da će se jednoga dana, posle mnogo revolucionarnih preokreta, najzad ostvariti ono što je najviša svrha prirode, jedno *stanje opštesvetskog građanskog poretka* kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste.

DEVETI STAV

Pokušaj da se na filozofski način obradi opšta istorija sveta prema planu prirode usmerenom na potpuno građansko ujedinjenje ljudske vrste mora se smatrati mogućnim pa čak i korisnim za tu svrhu prirode. Čudan je to, doduše, i naizgled besmislen poduhvat pisati *istoriju* na osnovu ideje kakav bi trebalo da bude svetski tok kad bi bio saobražen izvesnim razumnim svrhama; izgleda da bi se s takvom namerom mogao napisati samo *roman.* Ako, međutim, smemo pretpostaviti da priroda čak ni u igri ljudske slobode ne postupa bez plana i krajnje namere, ta ideja bi ipak mogla postati upotrebljiva; pa mada smo mi suviše kratkovidi da bismo prozreli tajni mehanizam njene tvorevine, ipak bi nam ta ideja mogla poslužiti kao crvena nit da *agregat* ljudskih radnji, koji je inače bez plana, bar u celini prikažemo kao *sistem.* Jer, ako pođemo od *grčke* istorili; a pri tom *epizodno* dodamo istoriju država drugih naistovremenu, ili ih bar mora potvrditi;* ako sve do u naše vreme pratimo njen uticaj na izgrađivanje i izobličavanje državnog tela *rimskog* naroda koji je progutao grčku državu, i uticaj tog naroda na *varvare* koji su njega opet razo-

* Samo *učena javnost,* koja je trajala bez prekida od svoga početka do nas, može potvrditi staru istoriju. Ono što se nalazi van njenih okvira sve je *terra incognita;* a istorija naroda koji su živeli izvan nje može započeti samo od onog doba kada su se uključili u nju. To se sa *jevrejskim* narodom dogodilo u doba Ptolomeja sa grčkim prevodom Svetog pisma, bez kojeg bi se njihovim *izolovanim* obaveštenjima malo vere pridavalo. Od tada (ako je taj početak najpre dobro proučen) mogu se nadalje pratiti njihova pripovedanja. A tako je i sa svim ostalim narodima. Prvi list *Thucydides*-a (veli Hume) predstavlja jedini početak svake istorije.

rili; a pri tom *epizodno* dodamo istoriju država drugih naroda onako kako je njihovo poznavanje postepeno doprlo do nas upravo preko tih prosvećenih nacija; otkrićemo pravilan tok u poboljšavanju državnog poretka u našem delu sveta (koji će verovatno jednog dana dati zakone svim ostalim). Ako zatim svuda obratimo pažnju samo na građanski poredak i njegove zakone, i na odnos među državama, u tom smislu što su oni dobrom koje su sadržavali neko vreme služili tome da narode (a sa njima i nauke i umetnosti) uzdižu i veličaju, a greškama u koje su padali da ih ponovo ruše, a ipak se uvek zadržala poneka klica prosvećenosti koju je svaka revolucija dalje razvijala i koja je pripremala sledeći, još viši stupanj poboljšanja: biće, kako ja verujem, otkrivena crvena nit koja neće poslužiti samo za objašnjenje tako zamršene igre svega što je ljudsko ili za političku veštinu predskazivanja budućih promena država (korist koju su ljudi već i inače izvlačili iz istorije, mada su je posmatrali kao nepovezano dejstvo neregulisane slobode!), nego će se i otvoriti (što se u osnovi neće moći očekivati ako se ne pretpostavi neki plan prirode) utešan pogled u budućnost, u kojoj će se ljudska vrsta predstaviti u dalekim vremenima kako se na kraju ipak svojim trudom uzdiže do stanja u kome će se potpuno razviti sve klice koje je priroda u nju stavila i ispuniti njeno određenje ovde, na ovome svetu. Takvo *opravdanje* prirode — ili bolje *proviđenja* — nije beznačajna pobuda da se odlučimo za posebno gledište sa koga ćemo posmatrati svet. Jer, šta vredi hvaliti divotu i mudrost stvaranja u carstvu prirode lišenom uma i savetovati da se posmatraju, ako onaj deo velike pozornice vrhovne mudrosti koji sadrži svrhu svega toga — istorija ljudskog roda — treba da ostane neprekidno pobijanje toga, a njen prizor će nas nagoniti da svoj pogled s njega skrećemo s negodovanjem i dovesti nas dotle da, izgubivši nadu da ćemo ikada u njemu naići na ispunjenu svrhu uma, očekujemo da ćemo je naći samo u nekom drugom svetu?

Tvrditi da ja sa takvom idejom o svetskoj istoriji, koja u izvesnoj meri ima *a priori* neku crvenu nit, želim da istisnem obradu prave, *empirijski* napisane istorije, bilo bi pogrešno tumačenje moje namere; ovo je samo ideja o tome šta bi jedan filozofski um (koji bi, uostalom, morao vrlo dobro poznavati istoriju) mogao još pokušati sa jednog drukčijeg stanovišta. Osim toga, opširnost, inače pohvalna, sa kojom danas ljudi pišu istoriju svoga vremena mora prirodno svakog dovesti u nedoumicu: kako će naši daleki potomci prihvatiti teret istorije koju ćemo im predati u nasleđe posle više vekova? Oni će bez sumnje istoriju najstarijih vremena, o kojima pisani spomenici za njih odavno više neće postojati, ceniti samo sa gledišta onoga što njih zanima; naime, po tome šta su narodi i vlade korisno ili štetno učinili za ostvarenje opštesvetskog građanskog po-

retka. A uzeti u obzir to, kao i častoljublje državnih poglavara i njihovih slugu i usmeriti ih na jedino sredstvo koje će sačuvati slavnu uspomenu na njih do u najudaljenija vremena, moglo bi da predstavlja *malu* pobudu za pokušaj da se napiše takva filozofska istorija.

ODGOVOR NA PITANJE: ŠTA JE PROSVEĆENOST

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

(Berlinische Monatsschrift, 1784.)

Prosvećenost je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti (Unmündigkeit). *Nezrelost* je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog. Ta nezrelost je *samoskrivljena* onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja. Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš *sopstvenim* razumom! — to je, dakle, lozinka prosvećenosti.

Lenjost i kukavičluk su uzroci zbog kojih tako veliki deo ljudi, premda ih je priroda odavno oslobodila od tuđeg upravljanja *(naturaliter maiorennes)*, ipak dragovoljno do kraja života ostaje nezreo i zbog kojih drugima biva sasvim lako da im se nametnu za njihove tutore. Veoma je udobno biti nezreo. Ukoliko imam knjigu koja misli umesto mene, dušebrižnika koji umesto mene ima savest, lekara koji mi propisuje dijetu, itd., onda, zacelo, nije potrebno da se sam trudim. Nema potrebe da mislim kad samo mogu da platim; neko drugi će već za mene preduzeti mrski posao. Da najveći deo ljudi (među kojima ceo lepši pol) korak ka zrelosti, osim toga da je težak, smatra i vrlo opasnim, za to se već brinu oni tutori koji su glavni nadzor nad njima najljubaznije preuzeli na sebe. Pošto su najpre zaglupeli svoju domaću stoku, brižljivo sprečavajući da se ta mirna stvorenja ne odvaže ni na jedan korak iz dupka u koji su ih zatvorili, ti tutori posle ukazuju na opasnost koja im preti ako pokušaju da idu sami. Ova opasnost, istina, nije toliko velika, jer bi oni kroz nekoliko zamki konačno naučili da dobro hodaju; pa ipak, samo jedan primer te vrste plaši i, uopšte, odvraća od svih daljih pokušaja.

Svakom pojedincu je, dakle, teško da se izvuče iz nezrelosti koja je skoro postala njegova priroda. On ju je čak zavoleo, i nije za sada stvarno sposoban da se služi svojim sopstvenim razumom, jer mu nikada nije bilo dopu-

šteno da taj pokušaj učini. Pravila i formule, ta mehanička oruđa umne upotrebe, ili, štaviše, zloupotrebe njegove prirodne obdarenosti, jesu okovi neprestane nezrelosti. Onaj ko bi ih i odbacio, ipak bi napravio samo nesiguran skok preko uzanog šanca, budući da nije naviknut na tako slobodan pokret. Otuda ima samo malo onih kojima je pošlo za rukom da se vlastitim negovanjem svoga duha izbave iz stanja nezrelosti i da svoj hod ipak učine sigurnim.

Međutim, pre je moguće da publika samu sebe prosveti; to je, štaviše, gotovo neizostavno ako joj se samo sloboda dopusti. Jer, tada će se, čak i pod tutorima koji su gomili postavljeni, uvek naći nekolicina onih koji sami misle (einige Selbstdenkende) i koji će, pošto su sami odbacili jaram nezrelosti, proširivati oko sebe duh umnog poštovanja sopstvene ličnosti i poziva svakog čoveka da sâm misli. Pri tom je naročito važno da publika, koju su tutori prethodno doveli pod taj jaram, njih same potom prisili da pod njim ostanu, kad ih je već na to podstakla nekolicina onih koji su sami nevični svakoj prosvećenosti. Prava je šteta stvarati predrasude, budući da se one konačno osvećuju samo onima koji su, ili čiji su prethodnici, bili njihovi začetnici. Doduše, možda će se revolucijom ostvariti pad ličnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali se nikada neće izvršiti istinska reforma načina mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslužiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila.

Ovoj prosvećenosti nije ništa potrebno doli *sloboda*, i to ona koja je najmanje štetna od svega onoga što se uopšte može zvati slobodom, naime: da se od svoga uma u svim stvarima načini *javna upotreba*. A sada sa svih strana čujem poziv: *ne razmišljajte!* Oficir veli: ne razmišljajte, već egzercirajte! Poreznik: ne razmišljajte, nego plaćajte! Sveštenik kaže: ne razmišljajte, nego verujte! (Samo jedan jedini vladar na svetu kaže: *razmišljajte* koliko hoćete i o čemu god hoćete, *ali se pokoravajte!*). Ovde svuda postoji ograničenje slobode. Ali, koje ograničenje smeta prosvećenosti, a koje joj ne smeta, nego joj je u stvari čak i potrebno? — Ja odgovaram: *javna* upotreba čovekovog uma mora u svako doba da bude slobodna, i jedino ona može da ostvari prosvećenost među ljudima; no, *privatna upotreba* uma sme češće da bude veoma usko ograničena, a da se zato ipak naročito ne odmogne napredak prosvećenosti. Pod javnom upotrebom čovekovog vlastitog uma podrazumevam onu koju neko, *kao naučenjak*, čini od njega pred svekolikom *čitalačkom publikom*. Privatnom upotrebom nazivam onu koju on od svoga uma sme da čini u izvesnim *građanskim dužnostima*, ili službama, koje su mu poverene. Ponekim poslovima koji zadiru u interes političke zajednice (Geneinwesen) potreban je siguran mehanizam čijim posredstvom nekoliki njegovi članovi moraju da

se ponašaju isključivo pasivno, da bi ih vlada putem veštačke jednodušnosti upravljala na javne svrhe, ili ih barem zadržavala od razaranja tih svrha. Ovde, naravno, nije dopušteno da se razmišlja, nego mora da se sluša. Ukoliko se, pak, taj deo mašine ujedno pogleda kao član potpune političke zajednice, pa čak i svetskog građanskog društva, dakle u svojstvu naučenjaka koji se svojim spisima obraća publici s istinskim razumom: onda on svakako može da razmišlja, a da pri tom ne trpe poslovi kojima je, kao pasivan član, delimično određen. Bilo bi vrlo opasno kad bi neki oficir, kome njegov pretpostavljeni nešto naređuje, hteo u službi da glasno umuje o celishodnosti i korisnosti toga naređenja; on mora da sluša. Međutim, njemu ne može biti pravedno uskraćeno da kao naučenjak stavlja primedbe na greške u ratnoj službi i da ih pred svoju publiku iznosi na prosuđivanje. Građanin ne može odbiti da izvrši dažbine koje su mu nametnute; drsko kuđenje takvih nameta, ako bi on trebao da ih izvrši, može biti kažnjeno kao skandal (koji bi mogao da dâ povoda opštem protivljenju). Taj isti građanin, bez obzira na dužnost građanina, ne radi nešto protivno kada kao naučenjak objavljuje svoje mišljenje protiv neumesnosti ili nepravednosti takvih raspisa. Isto tako je i sveštenik obavezan da svojim verskim učenicima (Katechismusschülern) i svojoj zajednici drži predavanje prema znamenju crkve kojoj služi, budući da je pod tim uslovom i primljen. Međutim, u svojstvu naučenjaka on ima punu slobodu, pa je usto čak i pozvan da publici saopšti sve svoje brižljivo ispitane i dobro promišljene misli o pogreškama u onom znamenju, kao i predloge za bolje uređenje crkvenog i religijskog bića. Ovde takođe nema ničega što bi savesti moglo da se stavi na teret. Jer, ono što on uči kao nosilac crkvenog zanimanja, sledeći svoju službu, to on predstavlja kao nešto u pogledu čega nema slobodnu vlast da uči po sopstvenom nahođenju, već je postavljen da predaje po propisu i u ime nekog drugog. On će reći: naša crkva uči ovo ili ono; za svoju zajednicu on onda izvlači sve praktične koristi iz propisa koje sâm ne bi potpisao s punim uverenjem, ali čijeg se izlaganja ipak može prihvatiti, jer ipak nije sasvim nemoguće da u njima ne počiva skrivena istina, a u svakom slučaju barem to da se u njima neće sresti ništa što je suprotno unutarnjoj religiji. Jer, ako veruje da u tome nalazi ono poslednje, on onda ne bi mogao da upravlja svojom službom po savesti; on bi morao da dâ ostavku. Dakle, upotreba svoga uma koju neki namešteni učitelj vrši pred svojom zajednicom jeste samo *privatna upotreba;* jer, iako vrlo velika, ta zajednica je uvek samo domaća skupina. S obzirom na takvu upotrebu, on, kao sveštenik, nije i ne sme ni da bude slobodan, jer izvršava tuđi nalog. Naprotiv, kao naučenjak koji svojim spisima govori vlastitoj publici, naime svetu, prema tome i sveštenik u *javnoj upotrebi*

svoga uma, zaslužuje neograničenu slobodu da se njime služi i da govori u ime svoje sopstvene ličnosti. Jer, da tutori naroda (u duhovnim stvarima) i sami ponovo treba da budu nezreli, jeste besmislica koja i vodi ovekovečenju besmislicâ.

Nije li, međutim, potrebno da društvo sveštenika ili možda crkava, ili poštovanja dostojna klasa (kako se ona među Holanđanima sama naziva) bude ovlašćena da se konačno među sobom obaveže na sigurno i nepromenljivo znamenje, da bi se time nad svakim njenim članom vodilo, i čak ovekovečilo, neprestano više starateljstvo, a posredstvom njega i nad narodom? Ja kažem: to je potpuno nemoguće. Takav ugovor koji bi zauvek držao zatvorenim svako dalje prosvećivanje ljudskog roda bezuslovno je ništavan i nevažeći, čak i ako ga potvrdi najviša vlast, putem parlamenata i najsvečanijih zaključivanja mira. Jedno razdoblje ne može da se zaveri, i nad time svečano zakune, da ono što predstoji dovede do stanja u kome mu mora postati nemoguće da svoja (pre svega tako neodložna) saznanja proširuje, čisti od zabluda i, uopšte, da napreduje u prosvećenost. Bio bi to zločin protiv ljudske prirode čije se izvorno određenje sastoji upravo u tome napredovanju; potomstvo je, dakle, potpuno ovlašćeno na to da takve odluke, uzete kao odviše nedozvoljen i zločinački način postupanja, odbaci. Probni kamen svega onoga što se o jednom narodu kao zakon može zaključiti leži u pitanju: da li bi, dakle, narod samome sebi mogao da dosudi takav zakon? Ovaj bi zbilja, tako reći u očekivanju nekog boljeg zakona, bio moguć za jedno određeno vreme, da bi se zaveo izvestan poredak; pošto se ujedno svakome od građana, a naročito svešteniku, slobodno dopusti da u svojstvu naučenjaka javno, t.j. spisima, stavlja svoje primedbe na pogreške sadašnjeg uređenja, a da pri tom uvedeni poredak još uvek traje, i dok uvid u prirodu tih stvari javno ne dospe tako daleko i ne postane tako pouzdanim, da bi se ujedinjenjem njihovih glasova (iako ne odmah svih) mogao prestolu staviti predlog da uzme u zaštitu one zajednice koje su se, otprilike po svojim pojmovima boljeg saznanja, ujedinile u izmenjeno religijsko uređenje (Religionseinrichtung), a da ipak ne sprečavaju one koji hoće da ostanu pri starom. Ali, naročito je nedopušteno ujediniti se u kruto religijsko uređenje u koje zvanično niko ne bi smeo da posumnja, ma i samo za trajanja ljudskog života, i time tako reći uništiti i učiniti besplodnim jedno razdoblje u napredovanju čovečanstva ka poboljšanju, verovatno pričinjavajući štetu čak i potomstvu. Doduše, čovek može za sebe, a i onda samo na neko vreme, da odgodi prosvećenost u onome što mu je dužnost da zna. Ali, da se nje odrekne, to bi za njegovu ličnost, a još više za potomstvo, značilo povrediti i nogama pogaziti sveta prava čovečanstva. Ono, međutim, što narod nikada o sebi ne sme da

zaključi, to o njemu još manje sme da zaključi monarh; jer, njegov zakonodavni ugled počiva upravo u tome da on u svojoj volji ujedinjuje celokupnu volju naroda. Ako on samo gleda na to da svako istinsko ili tobožnje poboljšanje postoji zajedno sa građanskim poretkom, onda inače može dopustiti da njegovi podanici sami rade ono što nađu za potrebno da se čini za spas njihove duše; to se njega ne tiče, ali ga se tiče da predupredi da jedan drugome nasilno ne smeta da svom svojom moći radi na određivanju i unapređivanju tog spasa. Njegovo se veličanstvo krnji kad se u to meša, time što svojim vladalačkim nadgledanjem počastvuje spise u kojima njegovi podanici nastoje da svoja saznanja izvedu na čistinu, isto kao kad to čini iz sopstvenog najvišeg uvida, pri čemu sebe izlaže prigovoru: *Caesar non est supra grammaticos**, kao i onda, i još više, kad svoju najvišu vlast tako omalovažava da u svojoj državi potpomaže duhovni despotizam nekolicine tirana protiv preostalih podanika.

Ako se sada postavi pitanje: da li mi danas živimo u *prosvećenom* dobu, onda odgovor glasi: ne, ali sigurno u dobu *prosvećenosti.* Da ljudi, kako sada stvari stoje uzete u celini, budu u stanju, ili da u njega ikad mogu da dođu, da se u religioznim stvarima bez vođstva drugog sigurno i dobro služe svojim sopstvenim razumom, od toga smo još vrlo daleko. Ali da se njima sada ipak otvara polje da sebe u tome učine slobodnima, i da smetnje sveopštoj prosvećenosti odn. izlasku iz njihove samoskrivljene nezrelosti postepeno postaju manje, o tome ipak imamo jasne nagoveštaje. U tom pogledu, ovo je doba prosvećenosti ili vek *Fridriha.* Knez, koji nije našao nedostojnim da kaže da smatra svojom *dužnošću* da ljudima u religioznim stvarima ne propisuje ništa, već da im u tome ostavlja punu slobodu, odbijajući sam od sebe ponosno ime *tolerancije,* taj knez je prosvećen, i zaslužuje da od zahvalnog sveta i budućeg naraštaja bude slavljen kao onaj koji je, barem od vlade, prvi put oslobodio ljudski rod od nezrelosti i svakome dopustio da se u svemu što je stvar savesti služi svojim vlastitim umom. Pod njim, ne škodeći svojoj službenoj obavezi, smeju poštovanja dostojni sveštenici da, u svojstvu naučenjaka, svoje sudove i uvide, koji tu i tamo odstupaju od preuzetog znamenja, slobodno i javno izlože svetu na ispitivanje; to još više sme da čini svako drugi ko nije ograničen nikakvom službenom obavezom. Taj duh slobode proširuje se i izvan, čak i tamo gde ima da se bori sa smetnjama neke vlade koja samu sebe ne shvata. Jer, za to ipak postoji svetao primer da pri slobodi nije ni najmanje potrebno brinuti za javni mir i jedinstvo političke zajednice. Sami od sebe, ljudi se malo pomalo s mukom spasavaju iz neobrazovanosti, ako se samo pažljivo i vešto ne radi na tome da se oni u njoj zadrže.

---

* Car ne stoji iznad gramatičara. Prev.

Težište prosvećenosti kao čovekovog izlaska iz stanja samoskrivljene nezrelosti stavio sam naročito na religijske stvari, budući da u pogledu umetnosti i naukâ nemaju naši vladaoci nikakvog interesa da nad svojim podanicima igraju ulogu staratelja; osim toga, verska nezrelost je ne samo najštetnija, nego i najnečasnija među svima. No, način mišljenja nekog upravitelja države, koji prve potpomaže, ide još dalje i uviđa da samo u pogledu njegovog *zakonodavstva* nema opasnosti da dozvoli podanicima da od svoga vlastitog uma načine *javnu* upotrebu, i da svoje misli o boljem uređivanju zakonodavstva, čak uz iskrenu kritiku onoga koje već postoji, svetu javno predoče; mi o tome imamo sjajan primer kome još nijedan monarh nije prethodio, sem onoga koga mi poštujemo.

Međutim, samo onaj koji se, i sam prosvećen, ne boji senki, ali koji ujedno za jamca javnog mira ima pri ruci dobro disciplinovanu mnogobrojnu vojsku, može da kaže ono na šta jedna slobodna država ne sme da se usudi: *razmišljajte koliko hoćete i o čemu god hoćete; samo se pokoravajte!* Tako se ovde pokazuje čudnovati i neočekivani hod ljudskih stvari, onako kao što je i inače u tome skoro sve paradoksalno kada se taj hod celovito posmatra. Viši stepen građanske slobode izgleda korisnim slobodi duha naroda, a ipak joj postavlja nesavladiva ograničenja; niži stepen slobode, naprotiv, pribavlja ovom prostoru to da se širi svom svojom moći. Jer, kad je priroda pod tim tvrdim pokrivačem razvila klicu o kojoj najnežnije brine, naime sklonost i poziv za *slobodnim mišljenjem,* onda ta klica postepeno deluje povratno na svest naroda (die Sinnesart des Volks), (pri čemu ovaj malo pomalo postaje sposoban da *slobodno dela),* a konačno čak i na osnovne stavove *vlade* koja sama nalazi da je njoj samoj korisno da s čovekom, koji je tada *više nego mašina* postupa shodno njegovom dostojanstvu.*)

* U *biškinskim* nedeljnim vestima od 13. sept. čitam danas, 30. sept., izveštaj »Berlinische Monatsschrift« za ovaj mesec, u kome se navodi odgovor *gospodina Mendelssohna* na upravo isto pitanje. Taj odgovor mi još nije došao do ruku, inače bi se bilo uzdržalo od ovog sadašnjeg, koji za sada može da stoji samo kao pokušaj koliko slučaj može da ostvari saglasnost misli.

RECENZIJE »IDEJA ZA FILOZOFIJU ISTORIJE ČOVEČANSTVA« JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA

Rezensionen zu Johann Gottfried Herder: »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«

(Jenaische allgemeine Literaturzeitung, 1785.)

Ideje za filozofiju istorije čovečanstva od Joh. Gottfr. Herdera. Quem te deus esse iussit et humana qua parte locatus es, in re disce. Prvi deo. 318 str. 4°. Riga i Lajpcig, izd. Hartknoh. 1784.

Duh našeg umnog i rečitog pisca pokazuje u ovom spisu njegovu već priznatu samosvojnost. Taj spis se, znači, verovatno neće moći ocenjivati običnim merilom, kao ni mnogi drugi potekli iz njegova pera. Čini se kao da njegov genij nije samo sakupljao ideje sa širokog polja nauka i umetnosti kako bi povećao broj onih koje su podobne za saopštavanje, nego kao da ih je na sebi svojstven način preobraćao (da se poslužimo njegovim izrazom), po izvesnom zakonu *asimilacije* u svoj specifični način mišljenja, što ih čini primetno različitim od onih pomoću kojih se druge duše hrane i rastu i manje podobnim za saopštavanje (str. 292). Stoga je čini se ono što za njega znači filozofija istorije čovečanstva nešto sasvim drugo, a ne ono što se obično podrazumeva pod tim nazivom: nije to nikakva logička preciznost u određivanju pojmova ili brižljivo razlikovanje i dokazivanje načela, nego kratak, sveobuhvatan pogled, spretna oštroumnost u iznalaženju analogija, ali u njihovoj upotrebi smela uobrazilja spojena sa veštinom da za svoj predmet, koji uvek ostaje u nepoznatoj daljini, pridobija osećanjima i osećajima, o kojima se kao o dejstvima obilja ideja ili kao o veoma značajnim nagoveštajima može naslutiti više nego što bi se verovatno u njima našlo hladnim rasuđivanjem. Međutim, pošto sloboda u mišljenju (koja se ovde sreće u velikoj meri), kada je upražnjava plodonosan um, uvek pruža građu za razmišljanje, mi ćemo pokušati da, ukoliko nam to pođe za rukom, iz njegovih ideja izdvojimo najvažnije i njemu najsvojstvenije i da ih prikažemo njegovim vlastitim izrazima, uz nekoliko napomena o celini, na kraju.

Naš pisac započinje time što proširuje vidik, kako bi čoveku ukazao na njegovo mesto među ostalim stanovnicima planeta našeg sunčevog sistema, i po središnjem,

dosta povoljnom stanju nebeskog tela na kome on živi dolazi do zaključka o samo »osrednjem zemaljskom umu i još mnogo dvosmislenijoj ljudskoj vrlini sa kojima ovde mora da računa. Iz njih se, međutim — pošto naše misli i snage očigledno potiču samo iz organizacije naše zemlje i teže ka tome da se menjaju i preobražavaju sve dotle dok ne dostignu čistotu i utančanost koju ovaj naš svet može da pruži, a, ako dopustimo da nam analogija bude vođa, ni na drugim planetama neće biti da je drukčije — ipak može naslutiti da će čovek zajedno sa stanovnicima tih planeta imati jedan cilj, da konačno ne krene sam samo na jednu planetu, nego da možda čak dospe do opštenja sa svima razvijenim stvorenjima tolikih i tako različitih bratskih svetova«. Odatle posmatranje ide ka revolucijama koje su prethodile stvaranju ljudi. »Pre nego što su bili stvoreni naš vazduh, naša voda, naša zemlja, bile su potrebne razne vrste *stamina* koje su se taložile i međusobno razlagale; a mnoge vrste zemlje, stena, kristala, pa čak i materije u školjkama, biljkama, životinjama, a konačno i u čoveku, koliko li su one pretpostavljale uzastopnih razlaganja i revolucija? On, sin svih elemenata i bića, njihova najodabranija suština i u neku ruku cvet zemaljskog sveta, nije mogao biti ništa drugo do poslednje mezimče prirode, čijem je stvaranju i prihvatanju moralo prethoditi mnogo promena i revolucija.«

Okrugli oblik zemlje za njega predstavlja predmet koji izaziva čuđenje zbog ideje jedinstva koju ona budi i pored najveće raznovrsnosti koja se može zamisliti. »Da li bi neko ko je ikada primio k srcu taj oblik naumio da preobraća u pravovernost u filozifiji i religiji ili radi toga ubijao sa tupom, mada svetom revnošću?« Isto tako mu i nagnutosti ekliptike daje povoda za posmatranje čovekovog određenja: »Pod našim suncem koje se kreće kosom putanjom svako delanje ljudi predstavlja godišnje doba«. Bliže upoznavanje vazdušnog omotača, čak i uticaj nebeskih tela na njega, kad bude bolje upoznat, kao da mu obećava veliki uticaj na istoriju čovečanstva. U poglavlju o razdvajanju kopna i mora navodi se građa zemlje kao objašnjenje za raznolikost istorije naroda. »Azija je tako povezana po naravima i običajima kao što po tlu čini jednu celinu; malo Crveno more, naprotiv, već razdvaja naravi, mali Persijski zaliv još više; ali mnoga američka jezera, planine i reke, kao i kopno nisu bez razloga zauzeli toliko prostranstvo u umerenom podneblju, a zdanje staroga kontinenta priroda je, namenivši ga za prvo prebivalište ljudi, i uredila drukčije nego u novome svetu.« Druga knjiga se bavi organizacijama na zemlji i započinje granitom na koji su delovali svetlost, toplota, oštar vazduh i voda. Oni su možda i od belutka stvorili krečnjak, u kome su se uobličila morska živa bića, ljuskari. Posle toga započinje vegetacija. — Upoređenje formiranja čoveka sa formiranjem biljaka i polne ljubavi

prvih sa cvetanjem drugih. Koristi biljnog carstva u odnosu na čoveka. Životinjsko carstvo. Promene životinja i čoveka prema podnebljima. Oni iz starog sveta su nesavršeni. »Što se više udaljuju od čoveka, klase stvorenja se proširuju, što su bliže njemu, to ih je manje. — U svima je jedan osnovni oblik, slična građa kostiju. — Ti prelazi ukazuju na mogućnost da u morskim stvorenjima, biljkama, pa možda čak i neživim bićima postoji jedan te isti plan organizacije, samo beskrajno sirovijii i zamršeniji. U pogledu večnoga bića, koje sve vidi u uzajamnoj povezanosti, način kako se stvara oblik komadića leda, i kako se u njemu uobličava snežna pahuljica, još uvek možda predstavljaju analogiju sa stvaranjem embriona u majčinoj utrobi. — Čovek predstavlja središnje biće među životinjama, odnosno najrasprostranjeniji oblik, u kome se *sve crte svih vrsta* oko njega skupljaju u najtananiji opšti pojam. — Iz vazduha i vode vidim kako životinje iz dubina i visina prilaze čoveku i približavaju se njegovom liku korak po korak.« Ova knjiga se završava rečima: »Uživaj u svome stanju, o čoveče, i proučavaj sebe, ti plemenito središnje biće, u svemu što živi oko tebe.«

Treća knjiga upoređuje građu biljaka i životinja sa organizacijom ljudi. Tu gde se on za svoju svrhu koristi posmatranjima prirodopisaca, ne možemo da ga sledimo; samo nekoliko rezultata: »Takvim i takvim organima iz beživotnog života biljaka živo biće sebi stvara živi nadražaj, a iz sume ovoga, prečišćen finim kanalima, medijum osećaja. Rezultat nadražaja postaje *nagon,* rezultat osećaja *misao;* to je večiti proces u organskom svetu, koji je bio *položen u svako živo stvorenje.*« Pisac ne računa s klicama, nego je to organska snaga, kako kod biljaka tako i kod životinja. On kaže: »Kao što je organski sama biljka život, tako je organski i polip život. Postoji otuda mnogo organskih snaga: to su snage vegetacije, mišićnih nadražaja, osećaja. Što ih je više i što su tananiji živci, što je mozak veći, to razumnija postaje vrsta. *Životinjska duša* je zbir svih snaga koje deluju u jednoj organizaciji«, a instinkt nije posebna prirodna snaga, nego smer koji je priroda temperaturom dala tim ukupnim snagama. Što je više jedini organski princip prirode, za koji čas kažemo da *uobličava* (u kamenu), čas da *tera* (u biljkama), čas da *oseća,* čas da *vešto gradi,* dok u osnovi on predstavlja jednu te istu organsku snagu, raspodeljen na više oruđa i na raznovrsne članove, ukoliko više on ima u njima svoj vlastiti svet — utoliko više iščezava instinkt i započinje slobodna upotreba čula i udova (kao npr. kod čoveka). Najzad autor dolazi do suštinske razlike čovekove prirode. »Uspravan hod čoveka je *jedino* za njega prirodan, on predstavlja oblik organizacije svojstven njegovoj vrsti i njegovu karakterističnu crtu.«

Nije mu zato, što je bio određen za um, dodeljen uspravan stav da bi se koristio udovima shodno umu, nego je on tim uspravnim stavom dobio um kao prirodno dejstvo upravo onog uređaja koji je bio potreban da bi prosto mogao uspravno hodati. »Zadržimo svoj zahvalni pogled na ovom svetom umetničkom delu, blagodeti koja je od našeg roda načinila ljudski rod, sa divljenjem jer vidimo kako nova organizacija snaga započinje u uspravnom liku čovečanstva, i kako je samo on čoveka načinio čovekom!«

U četvrtoj knjizi g. pisac dalje razvija tu tezu: »Šta nedostaje čovekolikom stvoru (majmunu), te nije postao čovek« — a čime je ovaj to postao? time što je glava uobličena za *uspravan stas,* time što unutrašnji i spoljašnji organi imaju perpendikularno težište; — majmun ima sve delove mozga koje ima i čovek; ali kod njega su oni u zabačenom položaju, prema obliku njegove lobanje, a taj položaj je imao zato što je njegova glava uobličena pod drugim uglom, i što on nije bio načinjen za uspravan hod. Odmah su sve organske snage delovale drukčije. — »Pogledaj, dakle, u nebo, o čoveče, i uživaj obuzet strahopoštovanjem u neizmernoj prednosti koju je stvoritelj sveta vezao za tako jednostavan princip, tvoj uspravni stas. — Pošto se uzdigao iznad zemlje i bilja, više ne vlada njuh nego oko. — Uspravljeni hod načinio je od čoveka stvorenje sposobno za veštinu, on je dobio slobodne i spretne ruke; — samo uz uspravan hod može se govoriti istinskim ljudskim govorom. Teorijski i praktično um nije ništa drugo do ono što je opaženo, naučena proporcija i usmerenost ideja i snaga za koje je čovek stvoren po svojoj organizaciji i načinu života.« Pa onda sloboda. »Čovek je prvo oslobođeno biće ovoga sveta, on stoji uspravno.« Stid; »uz uspravan stas on se morao brzo razviti.« Njegova priroda nije podređena nikakvom posebnom varijetetu. »Otkuda to? Usled njegovog uspravnog stasa, ničeg drugog. — On je formiran za humanitet; miroljubivost, polna ljubav, simpatija, materinska ljubav, izdanak humaniteta njegovog uspravnog sklopa — usmerenost ka pravdi i istini temelji se na uspravnom stasu samog čoveka, taj stas ga osposobljuje i za pristojnost; religija je najviši humanitet. Pogrbljena životinja ima zbrkane osećaje; čoveka je bog uzdigao da čak i bez svoga znanja i volje traga za uzrocima stvari, i da nađe tebe, tebe veliku povezanost svih stvari. A religija rađa nadu i veru u besmrtnost.« O ovoj govori peta knjiga. »Od kamena ka kristalima, od ovih ka metalima, od ovih ka biljnom svetu, odatle ka životinji i najzad ka čoveku videli smo kako se uzdiže oblik organizacije, kako sa njime i snage i nagoni stvorenja postaju raznovrsniji i na kraju se svi sjedinjuju u liku čoveka, ukoliko ih je njegova organizacija mogla obuhvatiti.«

»U čitavom tom nizu bića zapazili smo neku sličnost osnovnih oblika, koji su se sve više približavali ljudskom

liku — isto tako videli smo kako mu se bliže i snage i nagoni. — Kod svakog stvorenja je vek trajanja podešen prema prirodnoj svrsi kojoj je trebalo da služi. — Što je biće složenije po organizaciji, tim više je njegova građa sastavljena iz elemenata nižih carstava. Čovek predstavlja kompendijum sveta: u njemu su organski sjedinjeni kreč, zemlja, soli, kiselina, ulje i voda, snage vegetacije, nadražaja, osećaja. — To nas nagoni da pretpostavimo i jedno *nevidljivo carstvo snaga* u kojem postoji upravo ista takva tačna povezanost i prelaz, i pojavu rastućeg niza nevidljivih snaga kao u vidljivom carstvu ovoga sveta. — *Sve* ovo ide u prilog besmrtnosti duše, i ne samo nje, nego i daljeg opstanka svih aktivnih i živih snaga ovoga sveta. Snaga se ne može uništiti, ali oruđe se može upropastiti. Ono što je životvorac oživeo, to živi; ono što deluje, deluje večno u svojoj večnoj povezanosti.« O tim principima on ne raspravlja »jer tome ovde nije mesto«. Međutim, »mi u materiji vidimo toliko snaga sličnih duhu da se potpuna suprotnost i protivrečnost tih dvaju doduše vrlo različitih bića, duha i materije, čini ako ne protivrečnom, ono u najmanju ruku potpuno nedokazanom«. — »Prethodno uobličenu klicu nije videlo nijedno oko. Kada govorimo o epigenezi, izražavamo se netačno, kao da udovi prirastaju sa *spoljašnje strane.* To je pak stvaranje *(genesis),* dejstvo *unutrašnjih* snaga, za koje je priroda pripremila jednu masu, i tu masu one *prema sebi uobličuju,* u njoj one postaju vidljive. Naše telo nije stvorila naša razumna duša, nego prst božanstva, organska snaga.« Onda kaže ovako: »1. Snaga i organ su, doduše, najtešnje povezani, ali nisu jedno te isto. 2. Svaka snaga deluje u skladu sa svojim organom, jer ona ga je uobličila prema sebi i asimilovala ga kako bi otkrila svoje biće. 3. Kad spoljašnji omotač otpadne, ostaje snaga, koja je prethodno, mada u jednom niskom stanju i takođe organski, ipak već postojala pre tog omotača.« Na to pisac kaže materijalistima: »Okanite se toga da je naša duša prvobitno isto što i sve snage materije, nadražaja, kretanja, života, a da samo deluje na jednom višem stupnju u jednoj izgrađenijoj istančanoj organizaciji; da li je čovek ikada video da je ijedna snaga kretanja i nadražaja uništena ,i zar su te niže snage isto što i njihovi organi?« Za tu povezanost se kaže da ona može biti samo napredovanje. »Ljudski rod se može posmatrati kao veliko stecište niskih organskih snaga koje će u njemu začeti stvaranje humaniteta.«

Da se čovekova organizacija obavlja u carstvu duhovnih snaga, pokazuje se na sledeći način: »1. Misao je nešto sasvim drugo od onoga što joj čulo privodi; sva iskustva o njenom poreklu su potvrde o dejstvima jednog bića, doduše organskog, ali samovlasnog, koje dejstvuje po zakonima duhovnih veza. 2. Kao što telo snagu dobija hranom, duh je dobija idejama; i kod njega opažamo zakone asimi-

lacije, rasta i razmnožavanja. Ukratko, u nama se stvara unutrašnji duhovni čovek koji ima svoju vlastitu prirodu a telo mu služi samo kao oruđe. — Jasniju svest, tu veliku prednost ljudske duše tek joj je dogradio humanitet duhom, itd.«, jednom reči, ako smo dobro razumeli: Duša je najpre postala od duhovnih snaga koje su postepeno pridolazile. — »Naš humanitet je samo prethodna priprema, pupoljak budućeg cveta. Priroda korak po korak odbacuje ono što nije plemenito, a izgrađuje ono što je duhovno, ono što je tanano izvodi još tananije, pa tako od njene umetničke ruke možemo očekivati da će se i naš pupoljak pojaviti u onom životu u svom pravom, istinskom, božanskom ljudskom liku.«

Zaključak je izražen sledećim stavom: »Sadašnje stanje čoveka je verovatno spojna karika dvaju svetova. — Ako čovek završava lanac zemaljskih organizacija kao njihova najviša i poslednja karika, on upravo time započinje lanac jedne više vrste stvorenja kao njegova najniža karika, i tako je on verovatno beočug u sredini između dva sistema univerzuma koji zahvataju jedan u drugi. — On nam predstavlja dva sveta odjednom, i to stvara očiglednu dvojnost njegovog bića. — Život je borba i cvet čistog, besmrtnog humaniteta, teško izvojevana kruna. — Naša braća sa višeg stupnja zato nas svakako vole više nego što mi možemo njih tražiti i voleti; jer oni jasnije vide naše stanje — i oni nas možda odgajaju za učesnike u njihovoj sreći. — Ne bi bilo sasvim ispravno zamisliti da će to buduće stanje doći neposredno posle sadašnjeg, kao što bi životinja u čoveku želela da veruje; — tako bez višeg vođstva govor i prva nauka izgledaju neobjašnjivi. — I u kasnijim vremenima su najveće posledice na zemlji nastale iz neobjašnjivih okolnosti — čak su im i bolesti često bile oruđe kada je neki organ postao neupotrebljiv u običnom krugu zemaljskog života; tako da izgleda prirodno što unutrašnja neumorna snaga možda prima utiske za koje jedna neuznemiravana organizacija nije bila sposobna. — Ali čovek ne treba da se unosi u svoje buduće stanje pogledom, nego verom.« (Ali ako on već veruje da može da se u njega unese pogledom, može li mu se zabraniti da povremeno pokuša da se posluži tom sposobnošću?). — »Izvesno je to da se u svakoj njegovoj snazi nalazi beskonačnost; i snage univerzuma kao da su skrivene u duši, i njoj je potrebna samo organizacija ili niz organizacija da bi ih stavila u pokret i praksu. — I kao što stvoreni cvet sa *uspravnim stasom* završava carstvo podzemnog i još beživotnog sveta — tako opet čovek stoji *uspravan* iznad svih ka zemlji povijenih stvorenja (životinja). Uzdignuta pogleda i pruženih ruku stoji on, sin domaćinov, i očekuje poziv očev.«

Ideja i krajnji smisao ovog prvog odeljka (dela zamišljenog, kako se čini, u mnogo svezaka) sastoji se u sledećem. Duhovnu prirodu ljudske duše, njenu postojanost i napredovanje u savršenstvu treba dokazati, uz izbegavanje svih metafizičkih istraživanja, na osnovu analogije sa prirodnim tvorevinama materije, prvenstveno u njihovoj organizaciji. U tu svrhu se kao pretpostavka uzimaju duhovne snage, za koje materija predstavlja samo građevinski materijal, izvesno nevidljivo carstvo ovoga sveta koje sadrži životvornu snagu koja sve organizuje, i to tako da je uzor savršenstva te organizacije čovek, kome se sva zemaljska stvorenja počev od najnižeg stupnja približavaju, dok najzad prosto tom završenom organizacijom, čiji je uslov prvenstveno uspravan hod životinje, nije postao čovek, čija smrt nikako ne može okončati napredovanje i jačanje organizacije, opširno prikazano već ranije na raznim vrstama stvorenja, nego se štaviše od nje može očekivati prelazak prirode ka još utančanijim operacijama, koje bi ga pokrenule i uzdigle ka budućim još višim stupnjevima života, i tako sve dalje u beskonačnost. Recenzent mora priznati da taj zaključak, zasnovan na analogiji sa prirodom, ipak ne shvata, baš kada bi i hteo prihvatiti tu neprekidnu gradaciju njenih stvorenja zajedno s njenom usmerenošću, naime približavanjem čoveku. Jer, *različita* su to bića koja se nalaze na raznim stupnjevima te sve savršenije organizacije. Po takvoj jednoj analogiji moglo bi se, dakle, samo zaključiti da negde na *drugom mestu,* možda na nekoj drugoj planeti, opet postoje stvorenja koja zauzimaju prvi naredni viši stupanj organizacije iznad čoveka, ali ne da *jedna te ista individua* dotle dospeva Kod krilatih životinjica koje se razvijaju iz crva ili gusenice uređaj je ovde sasvim osoben i razlikuje se od uobičajenog postupka prirode, pa ipak ni tu palingeneza ne dolazi posle *smrti,* nego samo posle *stadijuma lutke.* A tu bi se, naprotiv, moralo dokazati da priroda uzdiže životinje iz njihovog pepela, čak i pošto istrunu ili sagore, u specifično savršenijoj organizaciji, da bi se to analogijom moglo zaključiti i o čoveku koji se ovde pretvara u pepeo.

Ne postoji, dakle, ni najmanja sličnost između stupnjevitog uzdizanja jednog istog čoveka u savršenije organizacije u nekom drugom životu i lestvice po kojoj bi se mogle zamisliti potpuno različite vrste i individue carstva prirode. U prvom slučaju nam priroda ne pokazuje ništa drugo osim da ona individue prepušta potpunom uništenju, a da održava samo vrstu; u drugom, međutim, želeli bismo da znamo da li će čovek individua preživeti svoje uništenje ovde na zemlji, što bi se možda moglo zaključiti sa moralnih ili, ako hoćemo, metafizičkih razloga, ali nikako ne na osnovu neke analogije sa vidljivim tvorevinama. Što se pak

tiče onog nevidljivog carstva delotvornih i samostalnih snaga, ne može se sasvim sagledati zašto pisac, koji veruje da iz organskih tvorevina pouzdano može izvesti dokaz njihovog postojanja, nije radije tamo neposredno preveo misaoni princip u čoveku prosto kao duhovnu prirodu, umesto da ga izvlači iz haosa izgradnjom organizacije; osim ako nije smatrao da su te duhovne snage nešto sasvim drugo nego ljudska duša, a ovu posmatrao ne kao posebnu supstancu, nego samo kao dejstvo neke nevidljive opšte prirode koja deluje na materiju i oživljava je, a to je shvatanje koje mu po pravdi ne bismo hteli pripisati. Ali šta uopšte da mislimo o hipotezi nevidljivih snaga koje stvaraju organizaciju, pa prema tome i o nameri da se *nešto što se ne shvata* objasni pomoću *nečega što se još manje shvata?* Za ono prvo možemo bar putem iskustva upoznati zakone, mada naravno njihovi uzroci ostaju nepoznati; za ovo drugo nedostaje nam bilo kakvo iskustvo, i šta onda može filozof da navede kao opravdanje za svoju tvrdnju, osim što nema nikakvih izgleda da nađe objašnjenje u bilo kakvom poznavanju prirode, i što je prinuđen da ga traži na plodnom polju pesničke uobrazilje? A to je uvek metafizika, i to vrlo dogmatska metafizika, ma koliko to naš spisatelj odbijao od sebe jer tako moda zahteva.

Međutim, što se tiče lestvice organizacija, ne smemo mu mnogo zamerati što ona nije htela da dostigne njegov cilj koji leži daleko izvan ovoga sveta; jer njena primena na prirodna carstva ovde na zemlji takođe ne dovodi ni do čega. Neznatnost razlikâ, kada se vrste srede prema njihovoj *sličnosti*, predstavlja pri tolikoj raznovrsnosti nužnu posledicu upravo te raznovrsnosti. Samo *srodnost* među njima, ako bi jedna vrsta bila proistekla iz druge, ili sve iz jedne jedine prvobitne vrste, ili možda iz jedne jedine plodonosne majčine utrobe, *vodila bi ka idejama* koje su, međutim, toliko čudovišne da um pred njima mora da ustukne, pa to ne smemo pripisati našem piscu ako ne želimo da budemo nepravični. Što se tiče njegovog doprinosa uporednoj anatomiji kroz sve životinjske vrste pa naniže sve do biljaka, neka oni koji obrađuju prirodopis sami prosude koliko im uputstvo koje on ovde daje za nova opažanja može koristiti i da li ono uopšte ima nekakvog osnova. Ali da jedinstvo organske snage (str. 141) — koje, uzimajući u obzir raznovrsnost svih organskih stvorenja deluje samostvaralački, a potom, prema različitosti tih organa, u njima deluje različito — sačinjava celokupnu razliku između njihovih mnogih vrsta i rasa, to je ideja koja se nalazi potpuno izvan polja empirijskih prirodnih nauka i spada u čisto spekulativnu filozofiju, u kojoj bi ona, kada bi tamo dobila pristup, nanela velika pustošenja među prihvaćenim pojmovima. Ali hteti odrediti kakva je organizacija glave, spolja po obliku, a iznutra u pogledu mozga, nužno povezana sa podobnošću za uspravan hod, a još više, kako jedna

organizacija usmerena jedino na tu svrhu sadrži osnov za umnu sposobnost, koju i životinja time dobija, to očigledno prevazilazi sav ljudski um, bilo da on tapka za fiziološkim putokazom ili da leti za metafizičkim.

Ovim napomenama, međutim, ne želimo da ovom tako umnom delu odreknemo svaku zaslugu. Izvanredna je u njemu (da ovde ne pominjemo mnoge isto toliko lepo iskazane koliko plemenito i istinito zamišljene refleksije) hrabrost sa kojom je njegov pisac umeo da prevlada dvoumljenja svoga staleža, koja su tako često skučavala svu filozofiju, kada je reč o pukim pokušajima uma da dospe donde dokle može sam za sebe, i u tome mu želimo mnogo sledbenika. Osim toga, tajanstvena maglovitost kojom je sama priroda obavila poslove svojih organizacija i podelu svojih stvorenja na klase, snosi jedan deo krivice za maglovitost i neizvesnost vezane za taj prvi deo filozofske istorije čovečanstva, koji je bio usmeren na to da njene krajnje tačke, tačku od koje je započela i tačku u kojoj se iznad zemaljske istorije gubi u beskonačnom, po mogućstvu poveže; to je pokušaj doduše smeo, ali ipak prirodan za istraživački nagon našeg uma, pa čak i ako nije izveden do kraja ne treba ga kuditi. Utoliko više, međutim, treba poželeti da naš oštroumni pisac u nastavku svoga dela, kad pred sobom bude imao čvrsto tle, nametne svome živom duhu malo stege, i da ga filozofija, čiji se posao sastoji više u potkresivanju nego u pothranjivanju bujnih izdanaka, povede ka završetku njegovog poduhvata ne preko nagoveštaja, nego preko određenih pojmova, ne preko naslućivanih, nego preko opaženih zakona, ne posredstvom uobrazilje kojoj su bilo metafizika bilo osećanja dali krila, nego posredstvom uma, u zamisli razmahnutog, ali u izvođenju opreznog.

II

Napomene recenzenta Herderovih Ideja za filozofiju istorije čovečanstva (br. 4 i Dodatak uz Allg. Lit.-Zeit.) o jednom napisu uperenom protiv te recenzije februara meseca u »Teutscher Merkur.«

Februara meseca pojavljuje se u T. M. na str. 148, pod imenom nekog popa, jedan branilac knjige gospodina Herdera od tobožnjeg napada u našoj A.L.—Z. Ne bi bilo pravo da upetljavamo ime jednog uvaženog pisca u spor između recenzenta i antirecenzenta; zato ovde želimo samo da dokažemo da naš način postupanja u prikazivanju i ocenjivanju pomenutog dela odgovara maksimama brižljivosti, nepristrasnosti i umerenosti, koje su ove novine uzele kao tezu. Pop se u svome napisu mnogo prepire sa nekim metafizičarem, kojeg ima na umu i koji je, kako on to sebi predstavlja, potpuno izgubljen za bilo kakvu pouku koju pruža iskustvo, ili, gde ono ne svršava stvar, za zaključke

pomoću analogije s prirodom, i želi sve da prilagodi svome kalupu od sholastičkih jalovih apstrakcija. Recenzent rado prihvata prepirku; jer je on u tom pogledu potpuno istog mišljenja kao i pop, a recenzija je sama najbolji dokaz za to. Ali pošto on smatra da prilično dobro poznaje građu za jednu antropologiju, a isto tako i ponešto od metoda njene primene u pokušaju da se napiše istorija čovečanstva u njegovom sveukupnom određenju, ubeđen je da tu građu ne treba tražiti ni u metafizici, niti u prirodnjačkom kabinetu upoređivanjem kostura čoveka sa kosturom drugih životinjskih vrsta; a ponajmanje da ovo drugo čak vodi do pomisli da je on određen za jedan drugi svet; nego da se ona može naći jedino u njegovim *radnjama,* kojima on otkriva svoj karakter; a ubeđen je i da gospodin Herder čak nije ni imao nameru da u prvom odeljku svoga dela (u kojem je samo određeno mesto čoveka kao životinje u opštem sistemu prirode, te je tako prodomus za buduće ideje) pruži pravu građu za istoriju čovečanstva, nego samo misli koje mogu upozoriti fiziologa da svoja istraživanja, koja ovaj obično usmerava samo na mehaničku svrhu životinjske građe, po mogućstvu proširi dalje, sve do organizacije usmerene kod tog stvorenja na korišćenje uma; mada je toj građi u tom pogledu pridao više važnosti nego što je ona ikada može dobiti. A nije ni potrebno da onaj ko ima takvo mišljenje (kao što to pop zahteva na str. 161) dokaže da bi ljudski um uopšte i bio *mogućan* u slučaju *drukčije forme* organizacije; jer to se nikada neće moći shvatiti, baš kao ni da je on u slučaju sadašnje forme *jedino* mogućan. I um se može koristiti iskustvom do izvesnih granica. Iskustvo može, doduše, da nas uči da je nešto ovakvo ili onakvo, ali ni u kom slučaju *da ono uopšte ne može biti drukčije;* niti postoji analogija koja može da popuni ogroman jaz između slučajnosti i nužnosti. U recenziji je rečeno: »Neznatnost razlikâ, kada se vrste srede prema njihovoj *sličnosti,* predstavlja pri tolikoj raznovrsnosti nužnu posledicu upravo te raznovrsnosti. Samo *srodnost* među njima, ako bi jedna vrsta bila proistekla iz druge, ili sve iz jedne jedine prvobitne vrste, ili možda iz jedne jedine plodonosne majčine utrobe, *vodila bi ka idejama* koje su, međutim, toliko čudovišne da *um* pred njima mora da *ustukne,* pa to ne smemo pripisati našem piscu ako ne želimo da budemo nepravični.« Te su reči zavele popa da poveruje da je u recenziji tog dela naišao na *metafizičku ortodoksnost,* pa prema tome netoleranciju; i on dodaje: *»Zdrav um, prepušten svojoj slobodi, neće ustuknuti ni pred kojom idejom.«* To što on zamišlja, međutim, ne treba da nam zadaje brige. To je prosto *horor vacui* opšteg ljudskog uma, naime da ustukne tamo gde naiđe na ideju pri kojoj *ništa ne može da se zamisli,* i u tu svrhu verovatno ontološki kodeks služi kao kanon teološkom, i to upravo zbog tolerancije. Pop osim toga nalazi da je zasluga *slobode mišljenja,* koja se

pripisuje knjizi, isuviše niska za tako čuvenog pisca. On bez sumnje smatra da je tu reč o *spoljašnjoj slobodi* koja, pošto zavisi od mesta i vremena, zaista i nije nikakva zasluga. Ali recenzija je imala u vidu onu *unutrašnju slobodu*, naime slobodu od sputanosti uobičajenim i opštim shvatanjima podržanim pojmovima i načinom mišljenja; slobodu koja *nimalo* nije niska, tako da su čak i oni koji ispovedaju samo filozofiju tek retko uspeli da se uzdignu do nje. Ono što on kudi u recenziji: *»da ona ističe mesta koja izražavaju rezultate, a ne istovremeno i ona koja ih pripremaju«*, verovatno je neizbežna boljka svakog autorstva, što je pri svemu tom ipak snošljivije nego kad se samo uopšte hvali ili osuđuje, uz isticanje ponekog mesta. Ostaje, dakle, ocena izrečena o pomenutom delu, sa svim dužnim poštovanjem, pa čak i sa učestvovanjem u *slavljenju*, a još više *u posmrtnom slavljenju pisca*, koja prema tome glasi sasvim drukčije nego što joj to pop na str. 161 (ne mnogo savesno) potura, *da knjiga nije pružila* ono *što je njen naslov obećavao*. Jer naslov uopšte nije obećavao da će već u prvoj svesci, koja sadrži samo fiziološke pripremne radnje, pružiti ono što se očekuje od narednih (koje će, koliko se može proceniti, sadržati pravu antropologiju), pa tako nije bila suvišna napomena: da se u ovima ograniči sloboda, koja je u prvoj mogla biti prihvaćena. Uostalom, sada zavisi samo od samog pisca da li će pružiti ono što je naslov obećao; a to sa puno razloga možemo očekivati od njegovog talenta i njegove učenosti.

III

Riga i Lajpcig, izd. Hartknoh. Ideje za filozofiju istorije čovečanstva od Johanna Gottfrieda Herdera. Drugi deo, 344 str. 8. 1785.

Ovaj deo, koji stiže do desete knjige, najpre opisuje u šest poglavlja šeste knjige organizaciju naroda u blizini Severnog pola i oko azijske hrptenjače zemljine, zatim u pojasu lepo oblikovanih naroda i afričkih nacija, ljudi na ostrvlju žarkog pojasa i stanovnika Amerike. Pisac zaključuje opis željom za jednom zbirkom novih vernih opisa nacija, kao što su već među prvima učinili Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi i drugi. »Lep bi to bio dar kada bi neko ko to ume sakupio verne slike raznolikosti našeg roda, rasturene tu i tamo, i time udario temelj za jednu *narativnu nauku o prirodi i za fiziognomiku čovečanstva*. Teško da bi se umetnost mogla primeniti na filozofskiji način, a jedna antropološka karta, kakvu je *Zimmermann* sačinio za zoologiju, na kojoj ne bi moralo biti naznačeno ništa drugo do ono što predstavlja diverzitet čovečanstva, i to u svim njegovim pojavama i vidovima, takav poduhvat bi krunisao to filantropsko delo.«

Sedma knjiga najpre razmatra stavove da je i pored toliko raznolikih oblika ljudski rod ipak svuda samo jedna vrsta, i da se taj jedan rod aklimatizovao svuda na svetu. Zatim se opisuju dejstva klime na formiranje čovekovog tela i duše. Pisac oštroumno primećuje da treba izvršiti još mnogo pripremnih radnji pre nego što dospemo do fiziološko-patološke klimatologije, a kamoli do klimatologije sveukupnih ljudskih misaonih i osećajnih snaga, i da je nemogućno da se haos uzroka i posledica — koji ovde sačinjavaju visina i nizina predela, njegov sastav i njegovi proizvodi, jela i pića, način života, radovi, odeća, čak i uobičajeni položaji, razonode i umetnosti, i mnogo drugih okolnosti — sredi u jedan svet u kome će svaka stvar, svaki pojedini predeo biti stavljen na svoje pravo mesto, i niko neće dobiti ni više ni manje nego što mu pripada. Stoga on sa pohvalnom skromnošću na str. 92 najavljuje opšte primedbe koje slede na str. 99. samo kao problem. Oni su sadržani u sledećim osnovnim stavovima: 1. Svakovrsni uzroci stvaraju na zemlji jednu klimatsku zajednicu koja određuje oblik života živih bića. 2. Naseljivi krajevi naše zemlje zbijeni su u predele gde većina živih bića deluje na način koji njih najviše zadovoljava; takav položaj kontinenata ima uticaja na klimu svakoga od njih. 3. Izgradnjom zemlje uz brda ne samo da je klima pretrpela bezbroj promena za sve vrste živih bića, nego je i sprečeno izrođavanje ljudskog roda, koliko se to može sprečiti. U četvrtom poglavlju ove knjige pisac tvrdi da je genetička snaga majka svih tvorevina na zemlji, i da njoj klima samo daje povoljne ili nepovoljne podsticaje, i zaključuje sa nekoliko opaski o *nesuglasju između geneze i klime,* gde između ostalog izražava i želju za jednom *fizičko-geografskom istorijom porekla i podela na vrste našega roda prema klimama i dobima.*

U *osmoj knjizi* g. H. nastavlja sa izlaganjem o nameni ljudskih čula, čovekovoj uobrazilji, njegovom praktičnom razumu, njegovom nagonu ka sreći, i tumači uticaj tradicije, shvatanja, običaja i navika na primerima raznih nacija.

Deveta knjiga se bavi zavisnošću čoveka od drugih ljudi u razvoju njegovih sposobnosti, govorom kao sredstvom za obrazovanje čoveka, pronalaskom umetnosti i nauka, podražavanjem, umom i govorom, vladama kao utvrđenim porecima među ljudima, većinom iz nasleđenih tradicija; i zaključuje opaskama o religiji i najstarijoj tradiciji.

Deseta knjiga sadrži najvećim delom rezultate ideja koje je pisac izneo već na drugim mestima; ponavljajući, pored razmatranja o prvom prebivalištu ljudi i o azijskim tradicijama o stvaranju zemlje i ljudskog roda, suštinu hipoteze o Mojsijevoj istoriji stvaranja sveta iz spisa: *Najstarije svedočanstvo ljudskog roda.*

Ovaj suvoparni izveštaj i za ovaj odeljak treba da bude samo nagoveštaj sadržine, a ne prikaz duha ovog dela; on treba da pozove na čitanje, a ne da ga zameni ili učini izlišnim.

Šesta i sedma knjiga sadrže skoro najvećim delom samo izvode iz etnografije raznih naroda; naravno spretno izabrane, majstorski raspoređene i svuda propraćene vlastitim oštroumnim ocenama, ali upravo utoliko manje podobnim za opširan izvod. Ovde nam, uostalom, nije namera da ističemo ili raščlanjujemo mnoga ona lepa mesta puna pesničke rečitosti koja će se sama preporučiti osećajnom čitaocu. Ali isto tako nećemo ovde ni ispitivati nije li poetski duh, koji unosi živost u način izražavanja, povremeno prodro i u piščevu filozofiju: ne zamenjuju li sinonimi objašnjenja; ne važe li alegorije tu i tamo kao istina; nisu li umesto susedskih prelaza sa područja filozofskog jezika u oblast poetskog njihove granice i posedi povremeno potpuno pomereni; i ne služi li na ponekim mestima splet smelih metafora, poetskih slika, mitoloških aluzija, više tome da kao pod nekom širokom razapetom suknjom sakriju telo ideja, nego što čini da se ono prijatno nazire kao pod nekom prozirnom haljinom. Prepustićemo kritičarima lepog filozofskog stila ili poslednjem potezu samoga pisca da ispitaju, npr. nije li možda bolje rečeno: *ne menjaju klimu samo dan i noć i smena godišnjih doba,* nego kao na str. 99, »ne menjaju klimu samo dan i noć i kolo naizmeničnih godišnjih doba«; je li prikladno kad se na str. 100. jedna u nekoj ditirambskoj odi nesumnjivo lepa slika priključuje uz prirodnoistorijski opis tih promena: »Oko Jupiterovog prestola njene (zemljine) *Hore* igraju kolo, a ono što se stvara pod njihovim nogama vrlo je nesavršeno u svome savršenstvu, jer je sve građeno sjedinjavanjem raznovrsnih predmeta, ali unutrašnja ljubav i međusobno sjedinjavanje rađaju svuda dete prirode, čulnu pravilnost i lepotu«, ili nije li za prelaz sa opaski putopisaca o organizaciji raznih naroda i o klimi na otuda izvedene opšte stavove, rečenički obrt kojim počinje osma knjiga: »Kao neko ko sa morskih talasa treba da se uzdigne i zaplovi u vazduh, tako se osećam ja kad sada posle tvorevina i prirodnih snaga čovečanstva prelazim na njegov duh i pokušavam da istražim njegova promenljiva svojstva na našem prostranom zemljinom šaru, na osnovu tuđih, oskudnih i delom nepouzdanih obaveštenja«, isuviše epski. Nećemo ispitivati ni da li ga bujica njegove rečitosti tu i tamo ne zapliće u protivrečnosti ,da li se, npr. kada se na str. 248. navodi da su pronalazači korist od svoga pronalaska često morali više prepuštati potomstvu nego što su taj pronalazak činili za sebe, u tome ne nalazi nova potvrda shvatanja da su prirodne sposobnosti čoveka koje su u vezi sa korišćenjem njegovog uma mogle biti potpuno razvijene samo u vrsti, a ne u individui; shvatanja kome

je on sklon da pored još nekih koja iz njega proističu, mada ne sasvim tačno formulisanih, na str. 206. gotovo pripiše krivicu *uvrede veličanstva prirode* (koje drugi u prozi nazivaju bogohuljenjem): sve to moramo, s obzirom na okvire koji su nam postavljeni, ovde ostaviti netaknutim.

Jednu stvar bi recenzent poželeo, kako našem piscu tako i svakom drugom filozofu koji se upušta u opštu prirodnu istoriju čoveka: da je naime, prethodne radnje za sve njih obavio neki istorijsko-kritički um koji bi iz neizmernog mnoštva etnografija ili putopisa i svih njihovih obaveštenja, koja po svoj prilici spadaju u ljudsku prirodu, izdvojio prvenstveno ona koja protivreče jedno drugom, i stavio ih jedne uz druge (ali dodajući im, radi verodostojnosti, sećanja svakog pripovedača); jer tako se niko ne bi toliko samopouzdano oslonio na jednostrana obaveštenja, pre nego što prethodno ne bi tačno odmerio izveštaje drugih. Sada, međutim, čovek može iz mnoštva geografskih opisa, ako to želi, da nađe dokaze da stanovnici Amerike, Tibetanci i drugi pravi mongolski narodi, nemaju bradu, ali, ako se to nekome više sviđa, i da su svi bradati, a da samo čupaju dlake; da su crvenokošci i crnci rasa koja je po duhovnim sposobnostima niža od ostalih članova ljudske vrste, a, s druge strane, prema isto tako verovatnim obaveštenjima, da se oni u onom što se tiče njihove prirodne sposobnosti mogu izjednačiti sa svakim drugim stanovnikom sveta. Prema tome, filozofu je ostavljeno da bira hoće li prihvatiti prirodne različitosti ili će sve procenjivati prema načelu *tout comme chez nous,* ali time onda svi njegovi sistemi, izgrađeni na tako nestabilnoj osnovi, moraju izgledati kao trošne hipoteze. Naš pisac nije naklonjen podeli ljudske vrste na r a s e, prvenstveno na onoj koja se zasniva na nasleđenoj boji kože, verovatno zato što za njega pojam rase još nije jasno određen. U trećoj glavi sedme knjige on uzrok klimatskih razlika među ljudima naziva *genetičkom* snagom. Recenzent je sebi stvorio ovakav pojam o značenju tog izraza u piščevom duhu. Pisac želi da kao neupotrebljive za temeljno tumačenje odbije kako, s jedne strane, sistem evolucije, tako, s druge strane, i puki mehanički uticaj spoljašnjih uzroka, i prihvata kao njihov uzrok životni princip koji, prilagođavajući se njima, modifikuje *sam sebe* u svojoj unutrašnjosti prema različitostima spoljašnjih okolnosti, u čemu se recenzent potpuno slaže s njime, samo uz rezervu da bi se, kad bi taj uzrok koji sve *iznutra* organizuje svojom prirodom možda bio ograničen samo na jedan određen broj i stepen različitosti u izgrađivanju svoga stvorenja (a pošto se to obavi više ne bi mogle da u slučaju promenjenih okolnosti slobodno izgrađuju prema nekom drugom tipu), to prirodno određenje stvaralačke prirode moglo nazvati i klicama ili prvobitnim obdarenostima, a da se pri tom ove prve ipak ne smatraju kao mašine ili pupoljci ugrađeni od prapočetka,

koji se samo povremeno razvijaju (kao u sistemu evolucije), nego kao puka i neobjašnjiva ograničenja jedne sposobnosti koja sama sebe stvara — što isto tako ne možemo objasniti niti učiniti shvatljivim.

Sa *osmom* knjigom započinje jedan novi misaoni tok, koji teče do završetka ovog dela i izlaže početak formiranja čoveka kao umnog i moralnog stvorenja, pa sledstveno tome i početak kulture uopšte. Taj početak po piščevom shvatanju ne treba tražiti u sposobnosti same ljudske vrste, nego potpuno izvan nje, u podučavanju i upućivanju koje je dobila od drugih priroda. Polazeći od toga, svako napredovanje u kulturi nije ništa do dalje saopštavanje i povremeno iskorišćavanje jedne iskonske tradicije. Njoj, a ne sebi samom, čovek ima da pripiše sve svoje približavanje mudrosti. Pa pošto recenzent, čim zakorači izvan prirode i puteva umnog saznanja, više ne ume da se snađe, jer uopšte nije upućen u učenu filologiju i poznavanje ili ocenjivanje starih pisanih spomenika, pa stoga uopšte ne ume filozofski da upotrebi fakta koja su tu ispričana, pa time i dokazana, on sam odustaje od toga da ovde dâ ocenu. Međutim, iz piščeve široke obaveštenosti i njegovog posebnog dara da rasturene činjenice obuhvati jednim gledištem, može se verovatno unapred naslutiti da ćemo tu bar o toku svega što je ljudsko — ukoliko taj tok može da posluži boljem upoznavanju karaktera vrste, a po mogućstvu čak i izvesnih njenih klasičnih različitosti — imati da pročitamo mnogo lepih stvari, koje mogu biti i poučne za onoga koji bi imao drukčije mišljenje o prapočetku ljudske kulture uopšte. Pisac izražava osnovu svog mišljenja (str. 338—339. uključujući napomenu) ukratko ovako: »Ta (Mojsijeva) poučna priča kazuje: da su svi prvi stvoreni ljudi opštili sa božanstvima koja su ih podučavala, da su pod njihovim uputstvom, upoznajući životinje, stekli govor i vladajući um, a pošto je čovek na zabranjen način hteo da se izjednači s njima i u saznanju zla, želja mu je ispunjena na njegovu štetu, i on je otada, preselivši se na drugo mesto, započeo nov, neprirodan način života. Ako je, dakle, božanstvo želelo da čovek upražnjava um i obazrivost, onda se ono moralo potruditi i da mu da um i obazrivost. — A kako su se božanstva pobrinula za ljude, tj. učila ih, upozoravala i podučavala? Ako je isto tako smelo o tome pitati kao i odgovarati, neka nam sama tradicija to na drugom mestu objasni.«

U pustinji kroz koju niko nije kročio mora biti dopušteno misliocu, kao i putnicima, da sebi izabere put po svome nahođenju; treba sačekati da se vidi hoće li uspeti i hoće li, pošto je postigao svoj cilj, zdrav i čitav opet na vreme stići kući, tj. u sedište uma i tako smeti da se nada sledbenicima. Zato recenzent nema šta da kaže o osobenom misaonom putu kojim je pisac krenuo; samo smatra da ima pravo da uzme u zaštitu neke stavove koje je ovaj

na tom putu pobijao, jer i on mora imati pravo na slobodu da sam sebi označi put. Naime, na str. 160. stoji: »Načelo da je čovek životinja kojoj je potreban gospodar i da od tog gospodara ili od njihove zajednice očekuje sreću svog krajnjeg određenja, bilo bi doduše *lako* ali *zlo* za filozofiju istorije čovečanstva.« Možda i jeste lako, jer ga je potvrdilo iskustvo svih vremena i na svim narodima, ali zlo? Na str. 205. stoji: »Blagonaklono je bilo proviđenje kad je mudrim krajnjim svrhama velikih društava pretpostavilo lakšu sreću pojedinaca, a skupocene državne mašine, koliko je bilo mogućno, odložilo za kasnije vreme.« Sasvim ispravno, ali najpre sreću životinje, pa onda sreću deteta, mladića, i najzad sreću zrelog čoveka. U svim epohama čovečanstva, kao istovremeno i u svim staležima, postoji jedna sreća koja je podešena upravo čovekovim pojmovima i njegovoj prilagođenosti okolnostima u kojima je rođen i odrastao; u tom pogledu čak nije mogućno ni uporediti stepene te sreće niti dati prednost jednoj klasi ljudi ili jednoj generaciji nad drugom. A šta ako prava svrha proviđenja ne bi bila ta senka sreće koju svako sam sebi stvara, nego delatnost i kultura koju bi ona pokrenula i koja stalno napreduje i raste, i čiji najveći mogućni stepen može biti samo proizvod jasnog državnog poretka sačinjenog u skladu sa pojmovima ljudskog prava, a to je delo samih ljudi, onda bi, prema str. 206. »svaki pojedinac nosio u sebi meru svoje sreće«, i uživao u njoj ne zaostajući ni za kojim potonjim članom; međutim, što se tiče vrednosti ne njihovog stanja, ako postoje, nego same njihove egzistencije, tj. razloga zašto zapravo postoje, samo i jedino tu bi se otkrila mudra svrha koja postoji u celini. Pisac verovatno smatra: kad bi srećni stanovnici Otaheite, koje nikad nisu posetile civilizovanije nacije, bili određeni da i hiljadama vekova žive u svojoj spokojnoj ravnodušnosti, mogao bi se dati zadovoljavajući odgovor na pitanje zašto oni uopšte postoje i da li ne bi bilo isto tako dobro da to ostrvo naseljavaju srećne ovce i goveda, a ne ljudi srećni u pukom uživanju? To načelo, dakle, nije tako *zlo* kao što to pisac smatra. — Verovatno ga je izrekao neki *zao čovek.* — Drugi stav koji bi trebalo uzeti u zaštitu bio bi sledeći. Na str. 212. stoji: »Kad bi neko rekao da se ne odgaja pojedinac, nego rod, za mene bi bilo nerazumljivo to što on govori, jer su rod i vrsta samo opšti pojmovi, osim ukoliko postoje u pojedinačnim bićima. — Kao kad bih govorio o životinjstvu, kamenitosti, metalnosti uopšte i iskitio ih prekrasnim ali u pojedinačnim individuama nespojivim atributima. — Tim putem Averoesove filozofije neće hodati naša filozofija istorije.« Naravno, kad bi neko rekao: nijedan konj nema rogove, ali konji ipak spadaju u rogatu vrstu, taj bi rekao suštu besmislicu. Jer, vrsta ne označava ništa drugo do obeležje koje je upravo zajedničko za sve individue. Ali ako ljudska vrsta predstavlja *celinu* jednog niza stvorenja koje ide u beskraj-

nost (neodređenost) (a to je uobičajeni smisao), i ako pretpostavimo da se taj niz neprekidno približava liniji svog određenja koja teče naporedno s njima, onda nije protivrečnost ako kažemo: da je taj niz u svim svojim delovima prema njoj asimptotičan, a da se u celini ipak s njome spaja, drugim rečima: da svoje određenje u potpunosti ne dostiže nijedan član ljudskog roda, nego samo vrsta. Matematičar može to da objasni; filozof bi rekao: određenje ljudskog roda kao celina predstavlja *neprekidno napredovanje,* a dovršenje tog napredovanja je puka, ali u svakom pogledu korisna ideja o cilju prema kome mi shodno svrsi proviđenja treba da usmerimo svoja nastojanja. Ali ta zabluda na navedenom polemičkom mestu predstavlja samo sitnicu. Važniji je njegov završetak: »Tim putem Averoesove filozofije (stoji tu) neće hodati naša filozofija istorije.« Iz toga se može zaključiti da će naš pisac, koji je tako često kudio sve što se do tada prikazivalo kao filozofija, sada u ovom opširnom delu, ne jalovim izjavama nego delom i primerom, pružiti svetu uzor pravog načina filozofiranja.

NAGAĐANJA O POČETKU ISTORIJE ČOVEČANSTVA

Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte

(Berlinische Monatsschrift, 1786.)

Uplitati nagađanja u tok istorije kako bi se popunile praznine u vestima, svakako je dopušteno, jer ono što je prethodilo — kao daleki uzrok, i ono što je sledilo — kao posledica — pružaju dosta siguran putokaz za otkrivanje srednjih uzroka i za objašnjenje prelaza. Međutim, istorija koja bi bila izgrađena jedino na nagađanjima ne bi se mogla uzeti kao nešto mnogo bolje od nacrta za roman. Pa tako se ne bi ni mogla nazvati *istorijskim nagađanjem*, već *izmišljotinom*. — Ipak se ono u šta se ne smemo upuštati kada je reč o toku istorije ljudskih postupaka, svakako može pokušati u pogledu njihovog *prapočetka*, ukoliko je *prirodan* time što bi se pribeglo nagađanjima. Jer, taj prapočetak ne sme se izmišljati, već se mora izvesti iz iskustva, ako se pođe otuda da ti postupci ni u prapočetku nisu bili ni bolji ni lošiji od onih koje danas srećemo. Ta pretpostavka odgovara analogiji s prirodom i ne predstavlja nikakav smeo ili opasan korak. Istorija razvoja slobode iz njenih prvobitnih zametaka u ljudskoj prirodi jeste, prema tome, nešto sasvim različito od istorije slobode u njenom toku, koja se može zasnivati samo na vestima.

Ipak, pošto nagađanja ne smeju polagati suviše prava na odobravanje i saglasnost, već se možda moraju najavljivati ne kao ozbiljan posao, već samo kao šetnja koju je uobrazilja u pratnji uma dopustila sebi za razonodu i okrepljenje duše, ona se i ne mogu meriti sa onom istorijom koja se o istim događajima izlaže kao prava, verodostojna vest, čije se proveravanje zasniva na sasvim drugim osnovama nego što je filozofija prirode. Upravo stoga, a i zato što sam se ovde osmelio samo na jedno putovanje iz razonode, mislim da se smem nadati da će mi biti dopušteno da se ovim povodom poslužim jednim svetim pisanim svedočanstvom, kao mapom, i da pri tom zamislim da će moj put koji ću preći na krilima uobrazilje, iako ne bez crvene

niti koja će me umom povezati sa iskustvom, pratiti upravo istu onu liniju koju taj pisani spomenik već sadrži ucrtanu. Čitalac će otvoriti stranice tog pisanog svedočanstva (I knj. Mojsijeva, gl. 2. do 6) i korak po korak pratiti da li se put kojim se i filozofija kreće, držeći se pojmova, podudara sa onim koji navodi ta istorija.

Ako se ne želimo zanositi nagađanjima, moramo početi od onoga što se ljudskim umom nikako ne može izvesti iz nekih ranijih prirodnih uzroka, a to je *postojanje čoveka;* i to u punoj *zrelosti,* jer mu materinska pomoć ne sme biti potrebna, i kao *para,* kako bi mogao nastaviti vrstu; a takođe i kao *jednog jedinog para,* kako ne bi odmah izbio rat zbog toga što bi ljudi živeli blizu jedni drugih, a ipak bi bili tuđi, a i kako ne bismo mogli optužiti prirodu da je lišila ljudsko određenje najpogodnijeg uslova za društvenost, kao najvišu svrhu ljudskog određenja, time što je ljudima dala različito poreklo, jer je činjenica da su svi ljudi poticali iz jedne jedine porodice bez sumnje predstavljala najbolju pogodnost za tu društvenost. Smeštam taj par na mesto zaštićeno od napada zveri i od prirode izdašno obdareno svim vrstama hrane, dakle tako reći u *vrt,* u uvek blagom podneblju. Štaviše, ja taj par posmatram tek pošto je već poodmakao u veštini da se služi svojim sposobnostima, što znači da ne polazim od potpune sirovosti njegove prirode. Jer, za čitaoca bi lako moglo da predstavlja previše nagađanja a premalo verovatnoće ako bih se latio toga da popunim tu prazninu koja po svoj prilici obuhvata dugo razdoblje. Prvi čovek mogao je, dakle, *stajati* i *hodati;* znao je govoriti *reči* (I, 2 st., 20)*, pa čak i *rečenice,* tj. povezivati pojmove (I, 2, st. 23); pa time i *misliti.* Sve same veštine koje je morao steći (jer da su mu bile date kada je bio stvoren, bile bi i predavane u nasleđe, a to protivreči iskustvu), ali kojima je po mojoj pretpostavci sada već opremljen, kako bih mogao posmatrati samo razvoj moralnosti u njegovom vladanju, za koju su te veštine neophodan preduslov.

Našeg novajliju u početku je morao voditi samo instinkt, taj *glas boga,* kome se povinuju sve životinje. Taj mu je glas određivao šta sme, a šta ne sme koristiti za ishranu (I, 3, st. 2, 3). — Ne mora se, međutim, pretpostavljati da je za to postojao neki poseban, sada izgubljen instinkt; možda je bila reč samo o čulu mirisa i njegovom srodstvu s organom ukusa, kao i o poznatoj simpatiji ovog drugog s organima za probavu, a isto tako u neku ruku i o sposobnosti da se predoseti da li je neka hrana pogodna ili nepogodna za jelo, koja se i danas još opaža. No ne

* Nagon za *saopštavanjem* je čoveka — koji još stoji sam naspram živih bića mimo sebe, pre svega bića obdarenih glasom koji on podražava i koji kasnije služi kao ime, — prvi put podstakao da objavi svoje postojanje. Slično dejstvo toga nagona još uvek se zapaža kod dece i nerazumnih ljudi koji mumlanjem, vikanjem, zviždanjem, pevanjem i drugim bučnim zabavama (često i sličnim molitvama) smetaju onom delu zajednice koji misli. Ja bar za to ne vidim drugog razloga osim želje da nadaleko i naširoko oko sebe objavljuju da su živi.

smemo pretpostavljati ni da je to čulo kod prvog para bilo izoštrenije nego što je sada; dovoljno je poznato kolika razlika u moći opažanja postoji između ljudi koji se bave samo čulima i onih koji se istovremeno bave i mislima, jer ih ove odvraćaju od osećaja.

Sve dok je neiskusni čovek slušao ovaj zov prirode, bilo mu je dobro. Ali, uskoro se pokrenuo *um*, nastojeći da proširi granice koje je instinkt postavio poznavanju životnih namirnica (I, 3, st. 6), poređenjem onoga što je čovek pojeo sa nečim što mu je neko drugo čulo, — a ne ono za koje je bio vezan njegov nagon — možda čulo vida, prikazalo kao slično prvome. Taj pokušaj je još mogao slučajno dobro ispasti, iako nagon tu nije ništa savetovao, premda se nije ni protivio. Samo što um ima svojstvo da uz pomoć uobrazilje izaziva prohteve ne samo *bez* prirodnog nagona, koji bi bio usmeren na te namirnice, već i *protiv* njega. Ti prohtevi su se u početku nazivali *požudom*, a kasnije, kada su smislili čitavu silesiju nepotrebnih pa čak i protivprirodnih sklonosti, *sladostrašćem*. Podsticaj za odmetanje od prirodnog nagona mogla je biti neka sitnica, ali je uspeh prvog pokušaja, naime sticanje svesti o tome da um predstavlja moć koja se može proširiti preko granica u koje su zatvorene sve životinje, bio vrlo važan i presudan za način života. Ako je, dakle, samo jedan plod, po izgledu sličan drugim prijatnim plodovima koje je čovek već bio okusio, podstakao na taj pokušaj; ako je k tome došao još i primer neke životinje čijoj je prirodi takva hrana odgovarala, — dok je za čoveka naprotiv bila štetna, pa je prema tome predstavljala suprotnost prirodnom nagonu — onda je već taj primer mogao dati umu prvi podsticaj da se odmetne od glasa prirode (I, 3, st. 1) i da se i pored njenog protivljenja okuša u prvom slobodnom izboru, koji, budući prvi, verovatno nije ispunio iščekivanje. I makar da je šteta bila ne znam kako beznačajna, ipak je čoveku otvorila oči (I, 3, st. 7). On je u sebi otkrio sposobnost da sam bira životni put, a ne da kao ostale životinje ostane vezan za jedan jedini. Posle trenutnog zadovoljstva koje je ova prednost mogla probuditi u njemu, morali su odmah slediti strepnja i zebnja: kako da primeni tu svoju tek otkrivenu sposobnost kad još nijednu stvar ne poznaje po njenim skrivenim osobinama i kasnijem dejstvu. Stajao je tako reći na rubu ponora, jer mu se sada umesto pojedinačnih predmeta njegovog prohteva, na koje ga je dotle upućivao instinkt, ukazivao beskrajan niz tih predmeta, u čijem se izboru nije znao snaći, a ipak se više nije mogao vratiti iz tog jednom okušanog stanja slobode u potčinjenost (pod vlast instinkta).

Uz nagon za hranom, kojim priroda održava u životu svaku jedinku, najvažniji je *polni nagon*, preko koga se ona stara za održanje svake vrste. Jednom probuđeni um sada više nije oklevao da i ovde pokaže svoj uticaj. Čovek je

uskoro otkrio da se polni nadražaj, koji kod životinja počiva samo na jednom prolaznom, uglavnom periodičnom podsticaju, kod njega može produžiti, pa čak i umnožiti uobraziljom, koja svoj posao obavlja istina s umerenošću, ali istovremeno i utoliko postojanije i ravnomernije ukoliko se predmet više *uskraćuje čulima,* i tako se sprečava prezasićenost do koje dovodi zadovoljavanje čisto životinjske požude. Smokov list (I, 3, st. 7) je, dakle, bio proizvod mnogo jače ispoljenog uma nego što je to bio slučaj na prvom stupnju njegovog razvoja. Jer, to što se neka sklonost čini dubljom i postojanijom time što se njen predmet uskraćuje čulima, svedoči već o svesti uma da ima izvesnu vlast nad nagonima, a ne samo da je u stanju da im pruža usluge u većem ili manjem obimu, kao što je to učinio onim ranijim korakom. *Odbijanje* je bilo samo majstorija da se čulni nadražaji prevedu u idealne, čisto životinjska požuda postepeno u ljubav, a zajedno s njom i osećaj čiste lagodnosti u ukus za lepo; najpre samo u odnosu na čoveka, a zatim i na prirodu. *Pristojnost* — kao sklonost da uljudnošću (skrivanjem onoga što bi moglo izazvati potcenjivanje) ulijemo drugima poštovanje prema sebi (a to je temelj svake istinske društvenosti) — dala je osim toga i prvi mig da se čovek izgradi u moralno biće. — Mali ali epohalan početak, jer daje sasvim nov pravac načinu mišljenja, važniji je nego čitav nedogledni niz sledećih etapa širenja kulture.

Treći korak uma, koji je došao pošto se ovaj umešao u prve potrebe koje je čovek neposredno osetio, bilo je promišljeno *iščekivanje onoga što će doći.* Ta sposobnost da se ne samo uživa u datom trenutku života, već i da se predstojeće, često udaljeno vreme zamisli kao sadašnjost, najpresudnije je obeležje ljudske prednosti, koja se sastoji u tome što čovek može da se pripremi za tako daleke svrhe u skladu sa svojim određenjem, ali i najnepresušniji izvor brige i jada koje budi neizvesna budućnost, a te sposobnosti su pošteđene sve životinje (I, 3, st. 13—19). Čovek koji je morao da hrani sebe i ženu, zajedno sa svom decom, predvideo je da će njegov rad postajati sve naporniji; žena je predvidela teškoće kojima je priroda opteretila njen pol, a uz to još i one koje će joj nametnuti jači muškarac. A oboje su sa strahom predosećali u pozadini slike, posle mukotrpnog života, ono što istina neminovno pogađa i sve životinje, ali ih pri tom ne uznemirava, naime smrt; i izgledalo je da će sebe prekoreti zbog toga što su se koristili umom koji im je doneo sva ta zla i da će to proglasiti za zločin. I jedina uteha koja ih je održala bila je nada da će živeti u svom potomstvu, koje će možda imati bolji život ili će, kao članovi jedne porodice, moći sebi da olakšaju teškoće (I, 3, st. 16—20).

Četvrti i poslednji korak koji je načinio um, uzdigavši time čoveka iznad zajednice sa životinjama, sastojao se u

tome, što je čovek (mada samo nejasno) shvatio da je on *svrha prirode* i da mu u tome ne može biti takmac ništa što živi na zemlji. Kada je prvi put rekao ovci: *krzno koje nosiš priroda ti nije dala za tebe, već za mene*, pa joj ga skinuo i sam ga obukao (I, 3, st. 21), prvi put je postao svestan isključivog prava koje je, zahvaljujući svojoj prirodi, imao nad svim životinjama jer u njima više nije video svoju sabraću stvorenu isto kao i on, već sredstvo i oruđe prepušteno njegovoj volji za ostvarenjem bilo koje od svojih namera. Ta ideja obuhvata (mada nejasno) i misao suprotnog stava: da on to ne sme reći nijednom *čoveku*, već da u ovome mora videti ravnopravnog suvlasnika nad darovima prirode. A to je bila priprema za ograničenja koja će um ubuduće staviti volji u odnosu na bližnjeg, a koja su, mnogo više nego naklonost i ljubav, potrebna za stvaranje društva.

I tako je čovek dospeo do *jednakosti sa svim umnim bićima*, bez obzira na njihov rang (I, 3, st. 22), naime u pogledu zahteva da *sam sebi bude svrha*, da ga svi ostali smatraju za takvog i da ga niko ne koristi kao sredstvo za druge ciljeve. U tome, a ne u umu shvaćenom samo kao oruđe za zadovoljenje raznih sklonosti, leži osnova tako neograničene jednakosti čoveka čak i sa višim bićima, sa kojima se možda ne može ravnati po drugim darovima prirode, ali od kojih nijedno nema pravo da po svom nahođenju vlada nad njim. Taj korak je stoga istovremeno povezan s *otpuštanjem* čoveka iz materinskog krila prirode; a to je počasna ali isto tako i vrlo opasna promena, jer ga je izagnala iz bezazlenog i bezbednog stanja zaštićenog deteta, tako reći iz vrta koji mu je pružao sve bez ikakvog njegovog truda (I, 3, st. 23) i bacila ga u svet, u kome su ga čekale tolike brige, muke i nepoznata zla. Tegobe života će otada češće u stvorenju obdarenom uobraziljom buditi želju za rajem, gde bi mogao svoje bivstvovanje prosanjariti i prozaludničiti u spokojnoj dokolici i neprekidnom miru. Međutim, između njega i tog zamišljenog sedišta blaženstva ušančio se um, neodoljivo podstičući razvoj svih onih sposobnosti koje su mu usađene i ne dopuštajući mu da se vrati u stanje sirovosti i prostote iz koje ga je izvukao (I, 3, st. 24). Um ga nagoni da ipak strpljivo prihvata trud, koji mrzi, da juri za lažnim sjajem, koji prezire, pa čak i da zbog svih onih sitnica od čijeg gubitka još više zazire zaboravi i na smrt, koje se užasava.

Napomena

Iz ovog prikaza najstarije ljudske istorije proizilazi da izlazak čovekov iz raja, koji mu je um predstavio kao prvo boravište njegove vrste, nije bio ništa drugo do prelazak iz sirovosti jednog čisto životinjskog stvorenja u čoveštvo, iz dupka instinkta, pod vođstvo uma, jednom reči: iz stanja

pod stárateljstvom prirode u stanje slobode. Više se čak ne postavlja pitanje je li čovek time dobio ili izgubio kada se gleda na određenje njegove vrste, koje se sastoji samo u *napredovanju* ka savršenstvu, bez obzira na to koliko su možda omanuli prvi uzastopni pokušaji makar i čitavog dugog niza njenih članova da stignu do toga cilja. — Međutim, to kretanje, koje za vrstu znači *napredak* od zla ka boljem, ne znači i napredak jedinke. Pre nego što se razbudio um nije postojala ni naredba ni zabrana, pa time ni prestupi; ali kada je um stupio u dejstvo, ma kako još bio slabašan, mešajući se sa onim što je bilo životinjsko u punoj snazi, morala su se javiti zla, ili, što je još gore, pri kultivisanijem umu, poroci, sasvim nepoznati na stupnju neznanja, pa prema tome i nevinosti. Prvi korak koji je vodio iz tog stanja bio je, dakle, u moralnom pogledu, *pad;* u telesnom pogledu, posledica toga pada beše mnoštvo dotle nepoznatih zala života, samim tim *kazna.* Istorija *prirode* počinje, dakle, od dobra, jer je *delo božje;* istorija *slobode* počinje od zla, jer je *delo čoveka.* Za jedinku, koja pri korišćenju slobode gleda samo na sebe, takva promena značila je gubitak; za prirodu, koja svoju svrhu u odnosu na čoveka usmerava na vrstu, bila je dobitak. Zato jedinka ima razloga da za sve nevolje koje podnosi i za sve zlo koje stvara okrivi sebe, ali i da se kao deo celine (vrste) divi mudrosti i svrhovitosti uređenja i da ga hvali. — Na taj način mogu se usaglasiti među sobom i sa umom prividno protivrečne tvrdnje slavnog *J. J. Rousseaua.* U spisima *o uticaju nauka* i o *nejednakosti među ljudima* on sasvim tačno ukazuje na neizbežni sukob kulture sa prirodom ljudskoga roda kao *fizičke* vrste, u kojoj bi svaka jedinka trebalo da potpuno ostvari svoje određenje; u *Emilu* pak, s druge strane, kao i u *Društvenom ugovoru* i drugim spisima opet nastoji da reši teži problem: kako da dalje napreduje kultura, pa da ljudi valjano razviju obdarenost za postizanje svoga određenja kao moralna vrsta, a da ova ne dođe u sukob sa određenjem koje oni imaju kao prirodna vrsta. Iz toga sukoba (jer kultura, prema pravim načelima *vaspitanja* za čoveka i građanina istovremeno, možda još u stvari nije ni započeta, a kamoli završena) rađaju se sva istinska zla koja pritiskuju ljudski život i svi poroci koji ga kaljaju.* Podsticaji

* Da bih prikazao samo nekoliko primera tog sukoba između težnje ljudskog roda da ostvari svoje moralno određenje, s jedne strane, i nepromenljivog pokoravanja zakonima duboko usađenim u njegovu prirodu u sirovom i životinjskom stanju, s druge strane, navodim sledeće:

Za doba punoletstva, odnosno nagona i sposobnosti za produžetak vrste, priroda je odredila uzrast počev od šesnaeste ili sedamnaeste godine, a to je uzrast u kome u još sirovom i prirodnom stanju mladić doslovno postaje čovek, muž; jer tada je sposoban da hrani sebe, da rađa decu i da i njih i ženu izdržava. Jednostavne potrebe olakšavaju mu taj zadatak. U prosvećenom stanju, nasuprot tome, potrebna su za ovo mnoga sredstva za privređivanje, isto kao i spretnost i povoljne spoljašnje okolnosti, tako da se to doba u građanskom stanju pomera za najmanje deset godina. Priroda, međutim, svoj trenutak zrelosti nije izmenila uporedo sa napredovanjem društvenog usavršavanja, već se tvrdoglavo drži svog zakona usmerenog na održavanje ljudske vrste kao životinjske. Otuda pak nastupa neminovna šteta koju prirodnoj svrsi nanosi uljudnost i moral, i obratno. Jer prirodni čovek je u jednom određenom dobu starosti već muž, dok je građanski čovek (koji je ipak i dalje i prirodni čovek) još mladić, čak dete; jer tako se sigurno može nazvati onaj

za ove druge — na koje se stoga baca krivica — sami po sebi su dobri i kao prirodne obdarenosti svrsishodni, ali kako su bili podešeni samo za puko prirodno stanje, oni trpe štetu zbog napredovanja kulture, ali je i sami ovoj nanose, sve dok savršena umetnost ponovo ne postane priroda, što i jeste krajnji cilj moralnog određenja ljudske vrste.

Završetak istorije

Početak sledećeg razdoblja bio je u tome što je čovek posle doba lagodnosti i mira zakoračio u doba *rada i razdora,* kao predigre za ujedinjenje u društvo. Ovde ponovo moramo načiniti veliki skok i videti ga odjednom kao posednika pripitomljenih životinja i rastinja koje je sam sejanjem i sađenjem umeo da umnoži sebi za ishranu (I, 4, st. 2); premda je prelaz iz divljeg lovačkog života u prvo, a iz nesigurnog kopanja korenja i skupljanja plodova u ovo drugo stanje sigurno bio spor. Tu je sada morao početi i razdor između ljudi koji su dotle mirno živeli jedni kraj drugih, razdor čija je posledica bila podela prema različitom načinu života, i razilazak ljudi po zemlji. *Pastirski život* ne samo da je lagodan, već predstavlja i najsigurniji način da se obezbedi opstanak, jer na terenu koji je nadaleko i naširoko nenastanjen pruža dovoljno hrane. Nasuprot tome, *zemljoradnja,* odnosno gajenje bilja, veoma je naporna i zavisna od nepostojanih vremenskih uslova, pa zato i nesigurna, a zahteva i stalno nastanjivanje na jednom mestu,

koji zbog svojih godina (u građanskom stanju) ne može da izdržava ni sebe, a još manje vrstu, iako za to ima i nagon, i sposobnost, pa i prirodni podsticaj. Priroda svakako nije živim stvorenjima usadila instinkte i sposobnosti zato da ih ona suzbijaju i guše. Zato ta obdarenost i nije podešena za moralno stanje, već samo za održavanje ljudske vrste kao životinjske. Na taj način civilizovano stanje dolazi sa ovim u neizbežni sukob, koji bi moglo otkloniti samo savršeno građansko uređenje (krajnji cilj kulture), dok je sada to međuvreme obično ispunjeno porocima i njihovim posledicama, svakovrsnim vidovima ljudske bede.
Jedan drugi primer u dokaz istinitosti stava da je priroda u nas usadila dvojaku obdarenost za dve razne svrhe, naime za životinjsku i za moralnu ljudsku vrstu, jeste Hipokratova misao: *Ars longa, vita brevis* (Umetnost je duga, a život kratak — prev.). Nauke i umetnosti bi jedna glava koja je za njih stvorena — ako je dospela do pune zrelosti rasuđivanja dugim vežbanjem i stečenim saznanjem — mogla daleko više unaprediti nego što bi učinili čitavi uzastopni naraštaji naučenjaka, kada bi ona sa istom mladalačkom snagom duha proživela vreme koje je dato svim tim naraštajima zajedno. Priroda je, međutim, svoju odluku o dužini ljudskog života donela polazeći očigledno sa drugog stanovišta, a ne od unapređenja nauka. Jer baš kada i najsrećnija glava stoji na pragu najvećih otkrića koje sme očekivati po svojoj spremnosti i iskustvu, nastupa starost; ona otupljuje i mora prepustiti sledećem naraštaju (koji ponovo polazi od početka i mora opet da pređe čitav već pređeni put) da doda sledeću etapu u narpetku kulture. Kretanje ljudske vrste ka ispunjenju čitavog njenog određenja zato se, kako se čini, stalno prekida i u stalnoj je opasnosti da se vrati nakadašnjoj sirovosti. Grčki filozof nije se bez razloga tužio: *Šteta je što čovek mora umreti onda kada je upravo počeo shvatati kako je trebalo živeti.*
Treći primer bi mogao biti *nejednakost* među ljudima, i to ne u prirodnim darovima ili bogatstvu, već u opštim *ljudskim pravima;* nejednakost na koju se *Rousseau* žali s mnogo opravdanosti, ali koja se ne može odvojiti od kulture, sve dok ova napreduje tako reći bez plana (što je za duži period vremena takođe neizbežno), nejednakost za koju priroda čoveka sigurno nije odredila, jer ona mu je dala slobodu i um da tu slobodu ograniči samo sopstvenom, opštom, i to spoljašnjom zakonitošću, koja se zove *građansko pravo.* Čovek mora sopstvenim trudom da se izvuče iz sirovosti svojih prirodnih obdarenosti, ali mora paziti i da se pri tom uzdizanju o njih ne ogreši. A to je umetnost koju sme očekivati kasno i tek posle mnogih neuspelih pokušaja, tako da u međuvremenu ljudski rod stenje pod zlom koje sam sebi nanosi svojom neukošću.

posedovanje zemlje i snagu dovoljnu da se ta zemlja brani; dok pastir mrzi taj posed, koji mu ograničava slobodu ispaše. Što se prvoga tiče, zemljoradnik je mogao zavideti pastiru kao onome kome je nebo bilo naklonjenije (I, 3, st. 4). U stvari, pastir je bio zemljoradniku nesnosan dok je boravio u njegovoj blizini, jer stoka koja se napasala nije štedela njegove useve. Kako je pastiru bilo lako da se posle učinjene štete udalji sa svojim stadom i tako izbegne bilo kakvu naknadu štete, jer za sobom nije ostavljao ništa što ne bi opet svuda mogao naći, to je zemljoradnik morao da primeni silu protiv nanošenja štete koju onaj nije smatrao nedopuštenom i da (pošto povodi za to nikada nisu sasvim prestajali) se udalji od ljudi koji su živeli pastirskim životom koliko god mu je to bilo mogućno ako nije želeo da izgubi plodove svog dugotrajnog truda (I, 4, st. 16). To razdvajanje predstavlja treću epohu.

Zemlja, od čije obrade i zasađivanja (pre svega drvećem) zavisi opstanak, zahteva da se čovek na njoj stalno nastani; a njena odbrana od svakojakih nasrtaja i šteta zahteva velik broj ljudi koji će jedan drugom pomagati. Stoga se ljudi pri takvom načinu života nisu više mogli razilaziti sa čitavim porodicama, već su morali ostajati na okupu i podizati sela (netačno nazvana *gradovima)*, kako bi branili posed od divljih lovaca ili pastirskih hordi koje su skitale po okolini. Prve životne potrebe, čije je zadovoljavanje zahtevalo *različite načine života* (I, 4, st. 20), sada su se mogle zadovoljavati *razmenom.* Odatle se morala roditi *kultura* i početak *umetnosti,* koje su razonoda i marljivost (I, IV, st. 21, 22); a što je najglavnije, i neke ustanove građanskog poretka i javna pravda, najpre, naravno, samo u pogledu najtežeg nasilja, čija odmazda više nije bila prepuštena vlasti pojedinca, kao u divljem stanju, već zakonitoj vlasti, to jest nekoj vrsti vlade, koja sama više nije bila potčinjena nikakvoj sili (I, 4, st. 23, 24). — Iz tog prvog, sirovog zametka postepeno se sada mogla razvijati sva ljudska veština, u kojoj su najkorisnije *društvenost* i *građanska sigurnost,* a ljudski rod se mogao umnožavati i iz jednog središta kao iz košnice širiti na sve strane odašiljanjem skupina već obrazovanih naseljenika. Sa tom epohom počela je *nejednakost među ljudima,* taj obilati izvor toli-kog zla, ali i sveg dobra, i potom je i dalje napredovala.

Sve dok su još nomadski pastirski narodi, koji priznaju samo boga kao svog gospodara, obletali oko stanovnika gradova i zemljoradnika, koji za gospodara imaju jednog čoveka (poglavara) (I, 6, st. 4)*, i kao otvoreni neprijatelji svakog zemljišnog poseda ove napadali i bili od njih omrznuti, nije se vodio doduše stalan rat, ali je posto-

---

* Arapski *beduini* još uvek sebe nazivaju decom nekog davnog *šeika,* osnivača njihovog plemena (kao *Beni Haled* i sl.). Ovaj nije uopšte *gospodar* nad njima i ne može da vrši nikakvu vlast po svom nahođenju. Jer, u pastirskom narodu, pošto niko nema nepokretnu imovinu koju bi morao ostaviti za sobom, svaka porodica kojoj se tu ne sviđa može da se odvoji od jednog plemena i pridruži se drugome.

jala stalna ratna opasnost, pa su sa obeju strana narodi tako bar iznutra mogli uživati u neprocenjivom dobru slobode — (jer ratna opasnost je još i danas ono jedino što ublažava despotizam, pošto se traži bogatstvo da bi država bila sila, a bez *slobode* nema delatnosti koja bi stvorila to bogatstvo. Kod siromašnog naroda to se stoga mora nadoknaditi njegovim velikim učešćem u održavanju društvene zajednice, što je opet jedino mogućno ako se narod u njoj oseća slobodno). — S vremenom je, međutim, sve veći raskoš gradskih stanovnika, a pre svega veština da se dopadnu, kojom su gradske žene bacale u zasenak prljave sluškinje iz pustinje, morao za pastire predstavljati veliki mamac koji ih je navodio da se povežu s gradskim stanovnicima i da se prepuste privlačnoj snazi sjajne bede gradova. Tako je stapanje dvaju inače neprijateljskih plemena, donoseći prestanak ratne opasnosti, donelo i gubitak slobode, a to znači despotizam moćnih tirana, koji je, s obzirom na to da je kultura bila tek u začetku, bio bezdušna obest u najgorem ropstvu izmešana sa svim porocima sirovog stanja, s jedne strane, dok je, s druge strane, neodoljivo odvraćao ljudski rod od napredovanja u usavršavanju njegovih sposobnosti za dobro, koje mu je priroda podarila; a time ga učinio nedostojnim čak i njegovog postojanja kao vrste koja treba da vlada nad zemljom, a ne samo da životinjski uživa ili ropski služi (I, 6, st. 17).

Završna napomena

Čoveka koji misli obuzima mučno osećanje kada proceni zla koja pritiskuju ljudski rod tako teško i (kako izgleda) bez nade u poboljšanje — osećanje koje može da se pretvori čak i u iskvarenost morala, a za koje onaj koji ne misli u stvari i ne zna. To je nezadovoljstvo proviđenjem koje vlada nad čitavim svetskim tokom. Međutim, od najveće je važnosti *biti zadovoljan proviđenjem* (iako nam je ono već ovde na zemlji odredilo tako tegoban put); delom da bi čovek usred svih tegoba našao hrabrosti, delom da ne bi, kriveći sudbinu zbog njih, izgubio iz vida sopstvenu krivicu koja je možda jedini uzrok svih tih zala, i da ne bi propustio da im potraži leka u radu na usavršavanju samog sebe.

Mora se priznati da nam najveća zla koja pritiskuju civilizovane narode dolaze od *rata*, i to ne od onoga koji upravo traje ili koji je prošao, već od neprekidnog i sve jačeg *naoružavanja* za budući. Na to se troše sve snage države, svi plodovi njene kulture koji bi se mogli upotrebiti za još veću kulturu; tako se slobodi nanosi velika šteta na mnogim mestima, a materinska briga države za pojedine članove pretvara se u nemilosrdnu okrutnost zahtevâ, premda se ovi zahtevi pravdaju brigom zbog spoljašnje opasnosti. Samo, da li bi ta kultura, da li bi čvrsta povezanost

staleža društvene zajednice u cilju uzajamnog unapređenja sopstvenog blagostanja, da li bi stanovništvo, pa čak i stepen slobode koja je, premda veoma ograničena zakonima, još preostala — da li bi se sve to još sretalo da upravo rat od koga se svi stalno pribojavaju nije iznudio od poglavara države *poštovanje prema ljudskom rodu?* Treba samo pogledati *Kinu,* kojoj, zahvaljujući njenom položaju, preti možda po koji napad, ali ne i snažan neprijatelj, i u kojoj je tako uništen svaki trag slobode. — Dakle, na onom stupnju kulture na kom se ljudski rod još nalazi rat je i dalje neophodno sredstvo da se ona unapređuje; i tek pošto se (bogzna kada) optimalno ostvari kultura, mogao bi večni mir biti za nas spasonosan, a zahvaljujući kulturi jedino i mogućan. Isto tako smo, što se toga tiče, sami krivi za zla na koja se tako gorko tužimo; i Sveto pismo je sasvim u pravu što je stapanje naroda u jedno društvo i njihovo potpuno oslobađanje od spoljašnje opasnosti (jer je njihova kultura tek bila na početku) predstavilo kao pad u nepopravljivu iskvarenost.

Drugo nezadovoljstvo ljudi odnosi se na prirodan poredak u pogledu *kratkoće života.* Verovatno se vrednost života sasvim pogrešno procenjuje kada se još može želeti da on potraje duže nego što je stvarno slučaj, jer bi to bio produžetak stalne borbe sa teškoćama. No, u svakom slučaju, ne smemo uzeti za zlo detinjastom rasuđivanju što se plaši smrti premda ne voli život i što mu, dok mu je teško da svaki pojedini dan života provede sa osrednjim zadovoljstvom, nikada nije dovoljno dana da to mučenje iznova proživljava. No kada se samo pomisli koliko nas muče brige oko sredstava da proživimo tako kratak život, koliko se nepravde čini sve u nadi u neko bolje makar i kratkotrajno uživanje, logično je poverovati da među ljudima, kada bi se moglo računati sa životom koji bi trajao osam stotina pa i više godina, otac ne bi bio siguran u pogledu sina, da mu ovaj ne radi o glavi, niti brat za brata, niti prijatelj za prijatelja, i da bi poroci jednog tako dugovečnog ljudskog roda morali uzeti tolikog maha da ljudi ne bi zaslužili bolju sudbinu nego da budu istrebljeni sa zemlje opštim potopom (I, 6, st. 12, 13).

Treća želja ili bolje reći pusta čežnja (jer je čovek svestan toga da nikada neće dobiti ono što želi) je nejasna slika onog *zlatnog doba,* toliko slavljenog od pesnika, jer ono treba da donese oslobođenje od svih uobraženih potreba koje nam nameće sladostrasnost i zadovoljenje samo onih koje su prirodne, opštu jednakost ljudi i večni mir među njima, jednom rečju čisto uživanje u bezbrižnom životu koji bi proticao u dokonom sanjarenju ili dečjim igrama — čežnja koja daje toliku privlačnost Robinsonu i putovanjima na ostrva Južnog Pacifika, ali koja pre svega dokazuje koliko je čovek koji misli sit civilizovanog života kada njegovu vrednost prati samo u *uživanju* i kad računa

sa lenjošću kao protivvrednošću, dok ga um možda podseća da životu treba dati vrednost *delanjem*. Ništavnost te čežnje za povratkom u ono doba jednostavnosti i čednosti dovoljno se pokazuje kada se iz pomenute predstave prvobitnog stanja izvuče pouka da čovek u njemu ne može ostati jer ga ono ne zadovoljava; još manje je sklon da se u to stanje ikada vrati tako da sadašnjost ispunjenu tegobama ipak mora da pripiše samo sebi i svom izboru.

Čoveku je, dakle, takvo predstavljanje njegove istorije korisno i služi mu kao pouka za usavršavanje. Ono mu govori da ne treba da krivi proviđenje za zla koja ga pritiskuju; da svoja sagrešenja ne treba da pripisuje nekom prvobitnom prekršaju svojih praroditelja, zbog koga se mogla kod potomaka razviti nasledna sklonost ka sličnim prestupima (jer postupci proistekli iz slobodne volje ne predaju se u nasleđe), već da to što su oni učinili prizna s punim pravom kao sopstveni čin i da, prema tome, samo sebi pripiše sva zla proistekla iz zloupotrebe uma, jer svakako može biti svestan toga da bi u istim okolnostima upravo isto tako postupio i da bi um prvi put upotrebio tako što bi ga zloupotrebio (i pored upozorenja od strane prirode). Prava fizička zla, ako je prethodni problem moralnih raspravljen, teško da mogu onda pri obračunavanju zasluge i krivice pokazati višak u našu korist.

I tako je ishod pokušaja da se filozofski prikaže najstarija istorija čovečanstva sledeći: zadovoljstvo proviđenjem i tokom ljudskih stvari u celini (ovaj tok ne polazi od dobra da bi vodio ka zlu, već se postepeno razvija od goreg ka boljem); a sama priroda je pozvala ljude da svaki, prema svojim moćima, doprinese opštem napretku.

RECENZIJA »OGLEDA O OSNOVNOM STAVU PRIRODNOG PRAVA« GOTTLIEBA HUFELANDA

Rezension zu Gottlieb Hufelands »Versuch über den Grundsatz des Naturrechts«

(Jenaische Allgemeine Literaturzeitung, 1786.)

U naukama, čiji se predmet mora misliti putem jasnih pojmova uma, kao što su to one koje čine praktičku svetsku mudrost (Weltweisheit), ne vraćati se samo prvim osnovnim pojmovima i osnovnim stavovima, nego, budući da bi im mogli nedostajati prihvatljivost i objektivni realitet, koji sami nisu još svojom dovoljnošću za pojedinačne događene slučajeve dovoljno dokazani, njihove izvore potražiti u samoj moći uma, jeste slavni pothvat kome je ovde pristupio gosp. Hufeland u pogledu prirodnog prava. U deset odeljaka izlaže on predmet prirodnog prava, razvoj pojma prava, nužna svojstva njegovog osnovnog stava, zatim različite sisteme o tome i njihovo ispitivanje, one s istorijskom podrobnošću, ovo s kritičkom tačnošću, gde se susreću osnovni stavovi jednog Grotiusa, Hobbesa, Pufendorfa, Thomasiusa, Heinricha i Sam. v. Cocceji, Wolffa, Gundlinga, Beyera, Treuera, Köhlera, Claprotha, Schmaussa, Achenwalla, Sulzera, Federa, Eberharda, Platnera, Mendelssohna, Garvea, Höpfnera, Ulricha, Zöllnera, Hamanna, Sellea, Flatta, Schlettweina, i niko nije olako izostavljen ko bi bio prijatno olakšanje onome koji bi rado hteo da pregleda celinu svega onoga što se na tom području do sada dogodilo i da načini opšti pregled o tome. On istražuje uzroke ove *različitosti u osnovnim stavovima;* potom utvrđuje formalne uslove prirodnog prava, izvodi osnovni stav prirodnog prava iz jedne teorije koju je sam izmislio, pobliže određuje obaveznost u prirodnom pravu i ovo delo završava zaključcima koji odatle proizlaze; njemu je u dodatku pridodato još nekoliko posebnih primena onih pojmova i osnovnih stavova.

Da se u tako velikoj raznolikosti materije stave primedbe na pojedinačne tačke, bilo bi isto toliko preopširno koliko i nesvrhovito. Moglo bi, dakle, biti dovoljno da se od osmog odeljka izabere osnovni stav uspostavljanja vla-

stitog sistema koji karakteriše ovo delo i da se naznači kako njegov izvor tako i njegovo određenje. Pisac, naime, principe, koji samo određuju formu slobodne volje, nezavisno od svakog objekta, ne smatra dovoljnim za praktički zakon, niti, dakle, smatra da se odatle može izvesti obaveznost. Stoga on traži materiju za ona formalna pravila, tj. objekt, koji se, kao najviša svrha nekog umnog bića koju mu priroda stvari propisuje, može pretpostaviti, i stavlja ga u usavršavanje *umnog bića.* Otuda najviši praktički osnovni stav: unapređuj savršenstvo svih osećajnih, pre svega umnih bića — dakle i svoje sopstveno; odatle onda stav: sprečavaj umanjivanje savršenstva na drugima — pre svega na sebi samom (ukoliko drugi hoće da budu uzrok tome), a ovo poslednje očigledno uključuje u sebi otpor, prema tome i prinudu.

Ono što je svojstveno sistemu našeg pisca sastoji se sada u tome što on osnovu svakog prirodnog prava i svakog ovlašćenja postavlja u jednu prethodnu obaveznost i što je čovek zato ovlašćen da druge prisiljava, jer je (prema poslednjem delu osnovnog stava) u tu svrhu obavezan; drukčije se, veruje on, ne bi moglo objasniti ovlašćenje na prisiljavanje. Premda jednako čitavu nauku prirodnih prava osniva na obavezama, on ipak upozorava da pod tim ne treba podrazumevati obaveznost drugih da zadovolje naše pravo (već je Hobbes primetio da se, tamo gde prinuda prati naše zahteve, ne bi više mogla pomišljati nikakva obaveza drugih da se toj prinudi potčine). On odatle zaključuje da je učenje o obavezama u prirodnom pravu suvišno i da često može zavoditi na pogrešan put. Recenzent u ovome rado pristupa piscu. Jer, ovde je pitanje sada u tome, pod kojim uslovima mogu vršiti prinudu, a da ne protivrečim opštim osnovnim stavovima prava; da li neko drugi, prema upravo istim osnovnim stavovima, sme da se ponaša pasivno ili da reaguje, to je njegova stvar da ispita, dotle, naime, dok se sve posmatra u prirodnom stanju, jer je u građanskom stanju presudi, koja pravo dodeljuje jednoj strani, svagda korespondentna obaveza druge strane. Ova primedba ima i u prirodnom pravu svoju veliku korist — da se istinski pravni osnov ne poremeti mešanjem etičkih pitanja. Naravno, da bi ovlašćenje na prisiljavanje moralo čak i obavezu na to, koju nam je sama priroda naložila, bezuslovno imati za osnovu, to se recenzentu čini da nije jasno; poglavito zbog toga što osnova sadrži više nego što je potrebno za onu posledicu. Jer, čini se da odatle sledi da čovek od svoga prava čak *ništa* ne bi mogao *zaveštati,* za šta nam je prinuda dopuštena, jer ovo dopuštenje počiva na unutrašnjoj obavezi da se sebi potpuno, i, prema tome, svakako silom, izvojuje savršenstvo koje nam je osporeno. Takođe izgleda da bi, prema pretpostavljenoj meri ovlašćenja, samo prosuđivanje onoga u čemu imam pravo, čak i u najobičnijim slučajevima života, moralo ispasti u toj meri ve-

štačko da bi se i sam najumešniji razum našao u trajnoj neprilici, ako ne čak i u nemogućnosti, da sa izvesnošću utvrdi dokle se prostire njegovo pravo. O pravu na *naknadu* pisac tvrdi da ono kao pravo prinude ne postoji u pukom prirodnom stanju, a ipak priznaje da ga napušta samo zato što ne veruje da ga može dokazati. U tom istom stanju on takođe ne dopušta nikakvo *uračunavanje*, jer u njemu ne postoji nikakav sudija. — Gosp. autor daje nekoliko uputa u dodatku, gde on raspravlja o prvom sticanju, onom putem ugovorâ, o državnom i međunarodnom pravu, i na kraju predlaže novu neophodnu nauku koja bi mogla da ispuni prazninu između prirodnog i pozitivnog prava. Ne može se osporiti da je u ovom delu sadržano mnogo novog, duboko misaonog i ujedno istinitog, a svuda i nešto što čoveka priprema i daje mu uputstvo za otkrivanje kriterijuma istine u stavovima prirodnog prava i za razgraničavanje njegovog vlastitog tla. Ipak, recenzent još veoma računa na produženu upotrebu koju će gosp. pisac, u svojim nastavnim časovima, ubuduće još činiti od svog osnovnog stava. Jer, ta vrsta eksperimenta nije ni u jednoj vrsti saznanja iz samih pojmova nužnija, a pri tom ipak ujedno ostvarljiva, kao u pitanjima o pravu koje počiva na samom umu; međutim, niko ne bi mogao takav pokušaj raznovrsnije i iscrpnije da učini doli onaj koji ima priliku da svoj pretpostavljeni princip ispita na tako mnogo zaključaka, nego što mu ceo sistem, kojeg on češće mora preći, daje. Bilo bi neumesno da se spisu upućuju prigovori koji se osnivaju na posebnom sistemu kojeg je recenzent sebi izgradio o upravo istom predmetu; njegovo ovlašćenje ne prostire se dalje od ispitivanja saglasnosti izloženih stavova među sobom ili sa takvim istinama za koje on može pretpostaviti da ih pisac priznaje. Stoga mi, dakle, ništa ne možemo dodati osim da predočeni spis potvrdi piščev živahni i istraživački duh, od koga se ubuduće mnogo može očekivati, i da jedan sličan rad, u ovoj kao i u drugim umnim naukama, brižljivo podesi principe, primereno ukusu, a možda i pozivu ovog doba, i stoga opšte uvažavanom.

O UOBIČAJENOJ IZRECI: TO BI U TEORIJI MOGLO BITI ISPRAVNO, ALI NE VREDI ZA PRAKSU

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

(Berlinische Monatsschrift, 1793.)

Jedan skup, makar to bio i skup praktičnih pravila, naziva se *teorijom,* ako su ova pravila zamišljena kao principi određene opštosti, i pri tom apstrahovana od mnoštva uslova, koji ipak nužno imaju uticaj na njihovu primenu. Sa druge strane, svako zanimanje se ne zove *praksa,* nego samo onakvo ostvarenje neke svrhe, koje se zamišlja kao pridržavanje opštih pretpostavljenih principa izvesnog postupka.

Isto tako pada u oči da bi teorija mogla biti potpuna koliko joj drago, ali da je potreban još jedan posredni član veze između teorije i prakse i prelaza od jedne ka drugoj; jer se razumskom pojmu, koji sadrži pravilo, mora pridodati jedan akt suđenja preko koga praktičar razlikuje da li je nešto slučaj pravila ili ne; a pošto za moć suđenja ne mogu uvek iznova biti data pravila, kojima ona ima da se upravlja u supsumciji (jer bi to išlo u beskonačnost), onda za to ima teoretičara, koji nikada u svojim životima ne mogu postati praktični, jer im nedostaje moć suđenja: na pr. lekari ili pravnici koji su svoje škole lepo završili, ali koji kada treba da daju neki savet ne znaju šta da čine. — Ali i tamo gde se ovaj prirodni dar susreće, još se ipak može pojaviti nedostatak u premisama; tj. teorija može biti nepotpuna, a njena dopuna se može izvršiti možda samo preko novoizvedenih pokušaja i iskustava, iz kojih lekar, agronom ili ekonomista, koji dolaze iz svoje škole mogu i treba za sebe da apstrahuju nova pravila da bi upotpunili svoju teoriju. Onda to nije nedostatak teorije kada ona još malo vredi za praksu, nego je nedostatak u tome što tu teorije *nije* bilo *dovoljno,* a nju bi dotični čovek trebalo da nauči iz iskustva; pri tom teorija može biti istinita i kada on ne bi bio u stanju da je od sebe preda dalje i da je kao učitelj sistematski izloži u opštim stavovima, i kada sledstveno tome ne bi mogao polagati nikakvo pravo na ime

jednog lekara — teoretičara, agronoma — teoretičara i tsl. — Ne može se dakle niko u jednoj nauci izdavati za praktično upućenog i ipak teoriju prezirati, a da se time samo ne razotkrije da je on u svojoj oblasti jedan ignorant; po tome se vidi da on veruje kako bi dalje, no što bi ga teorija mogla odvesti mogao otići tapkanjem unaokolo u pokušajima i iskustvima, bez sticanja izvesnih principa, (koji ustvari čine ono što se naziva teorijom), i bez promišljanja svoje aktivnosti prema jednoj celini (koja se, ako se pritom u njoj metodički postupa, naziva sistemom).

Još se ipak pre podnosi da jedan nepoznavalac u svojoj tobožnjoj praksi teoriju smatra nepotrebnom i suvišnom nego da jedan nazovi-pametnjaković nju i njenu vrednost dopušta za školu (kao nešto što vežba samo glavu), ali da istovremeno uz to zaključuje: da to glasi sasvim drugačije u praksi; da će se, kada se iz škole pođe u svet, uvideti da su sleđeni prazni ideali i filosofske maštarije, jednom rečju, da što god se u teoriji moglo dobrog čuti, nije ni od kakve vrednosti za praksu. (Ovo se takođe često izražava na sledeći način: ovaj ili onaj stav važi doduše *in thesi*, ali ne *in hypothesi.)* Sada bi se čovek samo nasmejao empirijskom mašinisti, koji bi hteo da osporava opštu mehaniku, ili artiljercu koji bi hteo da osporava matematičko učenje o izbacivanju projektila, time što bi rekli, da je teorija o tim stvarima doduše lepo zamišljena, ali da uopšte ne vredi u praksi, pošto kod izvođenja iskustvo daje potpuno drugačije rezultate nego teorija. (Jer kada bi se mehanici pridodala teorija trenja, a matematičkoj teoriji projektila učenje o otporu vazduha, i kada bi uopšte pridošlo samo još više teorije, sve bi se one discipline zajedno potpuno slagale sa iskustvom.) Samo, ipak kod teorije, koja se tiče predmeta opažanja,* postoji sasvim drugačiji odnos nego kod one u kojoj su ovi predstavljeni samo preko pojmova (sa objektima matematike i objektima filosofije): ovi poslednji bi se možda mogli potpuno i bez pogovora *zamisliti* (od strane uma), ali verovatno uopšte ne bi mogli biti *dati*, već bi samo mogli biti tek prazne ideje, čija bi upotreba u praksi bila ili nikakva, ili, štaviše, štetna. Time bi dakako ona uobičajena izreka mogla u takvim slučajevima imati sasvim dobro opravdanje.

Ali u teoriji koja je zasnovana na *pojmu dužnosti* iščezava potpuno bojazan zbog praznog idealiteta ovog pojma. Jer, izvođenje jednog određenog delovanja naše volje ne bi moglo biti dužnost, kada ono ne bi bilo takođe mogućno i u iskustvu (ono se sada može zamišljati kao potpuno ili pak sve bliže potpunosti). Samo je o ovoj vrsti teorije reč u sadašnjoj raspravi. Jer za nju se ne tako retko utvrđuje, kao skandalozno po filosofiju, da je ono što bi u njoj moglo biti ispravno, ipak bezvredno za praksu: i to doduše u jed-

---

* U originalu: Gegenstände der Anschauung. Pravi ekvivalent nemačke reči anschauen je stari slovenski glagol »zreti«, pa bi odgovarajući prevod nemačkog Anschauung ustvari bila reč »zor« (upor. prozor, pro-zračen itd.). Prim. prev.

nom nadmenom i prezrivom tonu, punom drskosti, koja želi da reformiše sam um u onome u čemu on gradi svoj najviši ugled. U toj mudračkoj naduvenosti se uobražava da će se dalje i sigurnije moći gledati očima krtice upiljenim u iskustvo, nego očima koje su dodeljene jednom biću stvorenom da stoji uspravno i da prozire nebo.

Ova maksima koja je postala vrlo uobičajena u našim poučnim i nedelatnim vremenima pričinjava velike štete kada se odnosi na nešto moralno (dužnost vrline ili prava). Jer, ovde se radi o kanonu uma (u praktičnom) gde se vrednost prakse potpuno zasniva na njenoj primerenosti teoriji koja joj leži u osnovi; a sve je izgubljeno, kada se empirijski, i prema tome slučajni uslovi odvijanja zakona načine uslovima samog zakona, tako da se jedna praksa, proračunata da daje verovatan ishod na osnovu *dosadašnjeg* iskustva, ovlasti* da gospodari teorijom koja postoji neuslovljeno sama za sebe.

Razdeobu ove rasprave ja pravim prema tri različita stanovišta sa kojih onaj valjani čovek, tako odvažno kritičan prema teorijama i sistemima, običava da prosuđuje svoje predmete; prema trostrukom kvalitetu o kome je reč, to su stanovišta: 1) privatnog ali ipak *delatnog čoveka,* 2) *državnika,* 3) *svetskog čoveka* (ili građanina sveta uopšte). Ove tri osobe su sada jedinstvene u tome da napadnu *učitelja,* koji priprema teoriju za sve njih i za njihov uspeh: da bi ga, pošto oni uobražavaju da to bolje razumeju, uputili u njegovu školu *(illa se iactet in aula)**, kao jednog pedanta, koji, poguban za praksu, samo stoji na putu njihovoj iskušanoj mudrosti.

Mi ćemo, dakle, izložiti odnos teorije prema praksi u tri odeljka: *najpre* u *moralu* uopšte (s obzirom na dobrobit svakog *čoveka), zatim* u *politici* (u odnosu na dobrobit *države),* i *najzad* u *kosmopolitskom* razmatranju (u pogledu dobrobiti *ljudskog roda* u celini, i to ukoliko se ovaj shvata u sve uspešnijem napredovanju ka blagostanju u nizu pokolenja svih budućih vremena). — Naslovljavanje odeljaka će, iz razloga koji proizilaze iz same rasprave, biti izraženo kroz odnos teorije prema praksi u *moralu, državnom pravu* i *međunarodnom pravu.*

I. *O ODNOSU TEORIJE PREMA PRAKSI U MORALU UOPŠTE*

*(Ka odgovoru na nekoliko prigovora gosp. prof. G a r v e a)**

Pre nego što dođem do stvarne tačke spora, oko toga šta bi u upotrebi jednog istog pojma moglo vredeti samo za teoriju ili za praksu, ja svoju teoriju, onako kako sam

---

* Neprevodiva igra reči: berechnet-proračunata, berechtig-ovlašćena. Prim., prev.
* Stih iz Vergilijeve Enejide (I, 140) »Neka se ona razmeće u palati«. — Prim., prev.
* *Ogledi o različitim predmetima iz morala i književnosti, od Ch. Garvea* (Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur). Prvi deo, str. 111—116.

je drugde prikazao, moram uporediti sa predstavom koju o njoj daje gospodin Garve, da bi se pre toga videlo, da li se mi međusobno razumemo.

A. Ja sam prethodno razjasnio moral kao uvod u jednu nauku, koja nas ne uči kako treba da postanemo srećni, nego kako treba da postanemo dostojni sreće.* Uz to, ja nisam propustio da primetim kako se time ne propisuje čoveku da on treba da *odustane* od svoje prirodne svrhe — sreće kada dođe do izvršenja dužnosti; jer to on ne može, kao što uopšte ne može nijedno konačno umno biće; ali on bi morao potpuno *apstrahovati* od ovog obzira kada nastupi zapovest dužnosti; i nikako ne bi smeo da ga učini *uslovom* poštovanja zakona koji mu je propisan umom; štaviše, on bi morao, toliko koliko mu je mogućno, svesno težiti da mu se neopaženo u određenje dužnosti ne umeša nijedna od onih iz pojma sreće izvedenih *pobuda:* da bi se to postiglo, trebalo bi radije predstavljati dužnost povezanu sa žrtvovanjem koje iziskuje pokoravanje njoj (vrlini), nego uz prednosti koje nam ona donosi; time bi se očigledno prikazala naredba dužnosti u svom punom ugledu kao samoj sebi dovoljna zapovest, koja ne potrebuje nikakav drugi uticaj u svom zahtevanju bezuslovne poslušnosti.

a. Ovaj moj stav gosp. Garve je sada ovako izrazio: »ja sam zaključio da je pridržavanje moralnog zakona, bez obzira na sreću, *jedina krajnja svrha* za čoveka, i da bi ona trebalo da se posmatra kao jedina svrha tvorca«. (Po mojoj teoriji, tvorčeva jedina svrha nije ni moralitet čoveka za sebe, niti sreća sama za sebe, nego najviše moguće dobro u svetu, koje se sastoji u njihovom sjedinjavanju i uzajamnom slaganju.)

B. Ja sam dalje primetio da za zasnivanje ovog pojma dužnosti nije potrebna nikakva posebna svrha, nego da šta više on za ljudsko htenje *uvodi* jednu drugu svrhu, naime: svim moćima stremiti *najvišem* mogućem *dobru* u svetu (opštoj sreći celoga sveta povezanoj i odmerenoj najčistijom moralnošću).* A pošto je to dobro, doduše, sa jedne strane u našoj moći ali ne i ukupno uzev, um u *praktičnom pogledu* izmamljuje verovanje u moralnog upravljača sveta i u jedan budući život. To ne vodi zaključku da samo pod pretpostavkom ove dve stvari opšti pojam dužnosti tek dobija »uporište i čvrstinu«, tj. sigurnu osnovu i potrebnu snagu *motiva,* nego samo zaključku da on time u onom

---

Ovo osporavanje mojih stavova od strane ovog časnog čoveka ja nazivam *prigovorima* na ono o čemu on sa mnom želi, (kako što se nadam), da postigne sporazum; a ne napadima koji kao osporavajuće tvrdnje treba da izazovu odbranu: za koju ovde kod mene nema ni mesta niti sklonosti.

* Biti dostojan sreće jeste takav kvalitet jedne ličnosti, koji počiva na samoj subjektivnoj vlastitoj volji prema čijoj odmerenosti bi se saglasio jedan opšti um zakonodavan prema svim svrhama ove osobe (kako prirodi tako i slobodnoj volji). Ovo dostojanstvo se dakle potpuno razlikuje od sposobnosti da se za sebe stekne sreća. Jer dotična osoba nije vredna nje same i talenta koji joj je za to priroda podarila, ako ona poseduje volju koja nije u skladu sa voljom kojoj jedino dolikuje opšte zakonodavstvo uma, i ako pri tom ne može biti sadržana u njoj, (tj. ako ima volju koja se sukobljava sa moralitetom).

* U originalu: Sittlichkeit. Iako je ovde reč o tzv. običajnoj moralnosti, mi ipak nismo želeli da pribegnemo pomalo hibridnom terminu »ćudoređe«. Prim., prev.

idealu čistoga uma takođe stiče jedan *objekt.** Jer, po sebi dužnost nije ništa drugo nego *ograničenje* htenja pod uslovom jednog opšteg zakonodavstva omogućenog usvajanjem maksime, čiji predmet ili svrha može biti kakva mu drago (a pri tom takođe i sreća); ali od koga se, a takođe i od svake svrhe koju čovek može imati, ovde sasvim apstrahuje. Učenje o *najvišem dobru* kao poslednjoj svrsi jedne volje određene njim i njemu odmerenim zakonima može se, dakle, (kao epizodno) sasvim preskočiti i ostaviti po strani u pitanju *principa* morala; po redosledu se zatim pokazuje, kada se dođe do prave sporne tačke, da se uopšte ne radi o tome nego samo o opštoj moralnosti.

b. Gosp. Garve donosi ove stavove u sledećim izrazima: »moralan čovek nikada ne bi mogao, niti bi smeo ispustiti iz vida ono stanovište, (vlastite sreće), — jer bi inače potpuno izgubio prelaz ka nevidljivom svetu, ka uverenju u postojanje boga i u besmrtnost; a ono je ipak, prema ovoj teoriji, apsolutno nužno da bi se *sistemu dalo uporište i čvrstina«.** Time on zaključuje sumu meni pripisanih stavova kratko i lepo je sažimajući ovako: »U skladu sa onim principima moralan čovek neprestano teži za tim da bude dostojan sreće, ali *ukoliko* je on istinski moralan, nikada i za tim da bude srećan«. (Reč *ukoliko* ovde unosi jednu dvosmislenost, koja najpre mora biti otklonjena. Ona može tako značiti: *u aktu*, pošto se moralan čovek pokorava svojoj dužnosti, i tu se ovaj stav savršeno slaže sa mojom teorijom. Ili ona znači: da ako je samo on uopšte moralan i sam tamo gde se ne postavlja pitanje dužnosti i gde joj se ništa ne suprotstavlja, onda navodno moralan čovek ipak ne bi trebalo nikako da uzima u obzir sreću, a to u celosti protivreči mojim zaključcima.)

---

* Potreba da se kao krajnja svrha svih stvari pretpostavi *najviše dobro*, koje je moguće kroz naše sudelovanje, nije potreba zbog nedostatka moralnih pobuda, nego zbog nedostatka spoljašnjih odnosa u kojima jedan objekt jedino može biti proizveden prema ovim podsticajima kao svrha po sebi (kao *krajnja* moralna *svrha*). Jer, bez neke svrhe ne može biti nikakve *volje*, uprkos tome što se, kada dođe do čisto zakonske prinude za delanje, od nje mora apstrahovati tako da se kao njen određeni razlog postavi jedino zakon. Ali svaka svrha nije moralna (napr. ona vlastite *sreće*), nego ona mora biti nekoristoljubiva; a potreba za jednom krajnjom svrhom koja je zadata preko čistog uma i koja pod jedan princip, (svet kao najviše dobro koje je uz naše sudelovanje moguće), obuhvata celinu svih svrha, jeste potreba nekoristoljubive volje koja se još *podiže* iznad poslušnosti formalnom zakonu do proizvođenja jednog objekta (najvišeg dobra). — Ovo je određenje volje posebne vrste, naime određenje preko ideje celine svih svrha, gde je utemeljeno da, *kada prema* stvarima u svetu stojimo u određenim moralnim odnosima, onda u svakom slučaju moramo slušati moralni zakon; a povrh ovoga pridolazi još i dužnost da se svim silama učini *da* jedan takav odnos postoji (svet u skladu sa najvišom moralnom svrhom). Čovek sebe u ovome promišlja prema analogiji sa božanstvom, koje, iako subjektivno doduše ne potrebuje nikakvu spoljašnju stvar, ipak ne može biti zamišljeno kao da se samo u sebi zatvara, već jedino tako kao da iz sebe proizvodi najviše dobro određeno svešću o svojoj svedovoljnosti; a ovu nužnost, (kod ljudi to je dužnost), *mi* ne možemo drugačije predstaviti nego kao moralnu potrebu najvišeg bića. Stoga pobuda koja leži u ideji najvišeg dobra u svetu, mogućeg uz čovekovo sudelovanje, kod njega takođe nije pobuda pir-tom nameravane vlastite sreće, već samo ova ideja kao svrha po sebi, pa prema tome i njeno prosleđenje kao dužnost. Jer, ona naprosto ne sadrži nikakav izgled na sreću, nego samo jednu proporciju između sebe i dostojanstva subjekta makar ko da je taj. A određenje volje *nije koristoljubivo*, ako pod ovim uslovima ograničava sebe i svoju težnju da pripada takvoj celini.

* U Akademijinom izdanju stoji: »dem moralischen System«, što se nalazi doslovno i u Garveovom spisu »Ogledi o različitim predmetima iz morala, književnosti i društvenog života«, (I deo, Breslau 1792.) — Primedba nemačkog izdavača Wilhelma Weischedela.

Ovi prigovori nisu ništa drugo nego nesporazumi (jer ja ne želim da ih držim za izopačena tumačenja); mogućnost takvih nesporazuma bi morala začuditi, kada takav fenomen ne bi dovoljno objašnjavala ljudska sklonost da se svoj već uobičajeni tok misli takođe sledi i u prosuđivanju tuđih misli, i da se one prve na taj način prenose u ove druge.

Na ovo polemičko razmatranje navedenih moralnih principa nadovezuje se sada jedno dogmatsko tvrđenje suprotnog. Gosp. Garve analitički zaključuje naime ovako: »U redosledu *pojmova,* razabiranje i razlikovanje stanja, kojima se daje *prednost* jednom stanju više nego drugom, mora predhoditi izboru jednog od njih, pa, dakle, i određenju izvesne svrhe. Ali jedno stanje jeste *dobro* stanje, ako će ga biće, obdareno svešću o sebi i o svom stanju, *pretpostaviti* drugim načinima postojanja, kada ga je tu i sada uočilo; a jedan niz takvih dobrih stanja jeste najopštiji pojam, koji izražava reč *sreća«.* — I dalje: »Zakon pretpostavlja motive, a motivi pretpostavljaju prethodno uviđanje razlike između jednog lošijeg i jednog boljeg stanja. Ova uočena razlika jeste elemenat pojma sreće, itd.«. Zatim: *»Iz sreće,* u najširem smislu reči, potiču *motivi za svaku težnju,* pa, dakle, i za izvršavanje moralnog zakona. Ja moram najpre znati da je nešto dobro, pre nego što mogu pitati, da li ispunjavanje moralnih dužnosti spada u rubriku onoga što je dobro; čovek mora imati *pobudu* koja ga pokreće *pre* nego što mu se može postaviti neki *cilj,** prema kome ovo kretanje treba da bude usmereno«.

Ovaj argument nije ništa više nego igra dvosmislenošću reči *dobro:* jer ona može značiti, ili bezuslovno dobro po sebi, nasuprot zlu po sebi, ili samo uslovno dobro uvek u poređenju sa manjim ili većim dobrom, gde je slučaj izbora ovog drugog samo srazmerno bolje stanje, koje po sebi ipak može biti rđavo. — Maksima bezuslovnog pokoravanja zakonu slobodne volje (tj. dužnosti) koja kategorički zapoveda bez obzira na bilo kakvu svrhu, suštinski je, *tj. prema vrsti,* različita od maksime koja poziva da se kao motiv za izvestan način delanja sledi svrha koja nam je postavljena od same prirode (a koja se uopšte naziva srećom). Jer, dok je prvo dobro po sebi samom, drugo to nikako nije; ono može u slučaju kolizije sa dužnošću biti veliko zlo. Naprotiv, kada je izvesna svrha tako zasnovana da ni jedan zakon ne zapoveda bezuslovno (nego samo pod uslovom ove svrhe), onda bi dve suprotstavljene delatnosti mogle biti obe uslovno dobre, samo bi jedna bila bolja nego druga (pa bi se ova poslednja nazivala srazmerno — rđavom); jer one se međusobno ne razlikuju prema *vrsti* nego

* Ovo je upravo ono što ja želim da istaknem. Pobuda koju čovek može imati pre nego što mu je postavljen neki cilj (svrha) očigledno ipak ne može biti ništa drugo, nego zakon sam uz poštovanje koje on pobuđuje (bez obzira na svrhu koju neko ima i na to kako se ona može postići). Jer, u pogledu onog formalnog volje, zakon je upravo jedino što preostaje, kada sam iz igre izbacio materiju volje (cilj, kako ga naziva gosp. G.).

samo prema stepenu. A tako su udešene sve delatnosti, čiji motiv nije bezuslovni zakon uma (dužnosti), nego jedna svrha koju smo mi proizvoljno zasnovali; jer ova svrha pripada sumi svih svrha čije se dostizanje naziva srećom; a jedna delatnost može biti bolja ili gora nego neka druga, time što može doprineti mojoj sreći više ili manje nego druga. — *Pretpostavljanje* jednog stanja određenosti volje drugom jeste puki akt slobode (kao što kažu pravnici: *res merae facultatis)*,* po kome se u razmatranju uopšte ne pokazuje da li je ovo (određenje volje) po sebi dobro ili zlo, nego je ono ravnodušno u pogledu oba.

Jedno stanje, povezano sa izvesnom *datom svrhom*, koje ja pretpostavljam svakom drugom stanju *iste vrste*, srazmerno je bolje stanje, naime u smislu sreće (koju *um* nikada ne priznaje kao *dobro*, osim na uslovljen način ukoliko je čovek nje dostojan). Ali svesno pretpostavljanje moralnog zakona dužnosti u slučajevima kolizije sa izvesnom mojom svrhom, nije samo neko bolje, nego jedino po sebi dobro stanje: dobro iz sasvim drugačijeg razloga, jer se uopšte ne osvrće na svrhe koje bi mi se mogle ponuditi (uključujući pri tom i njihovu sumu, sreću), i jer se kao odredbeni razlog volje ne utvrđuje sadržaj volje (neki objekat na kome se ona temelji), nego čista forma opšte zakonitosti njene maksime. — Ne može se, dakle, nipošto reći da ja u sreću ubrajam svako stanje, koje *pretpostavljam* nekoj drugoj vrsti postojanja. Jer ja moram najpre biti siguran da ne delujem protiv svoje dužnosti; tek posle ovoga meni je dopušteno da se osvrćem za srećom, ukoliko je mogu sjediniti sa onim mojim moralno- (ne fizički-) dobrim stanjem.*

Volja svakako mora imati *motive;* ali motivi nisu objekti koji se odnose na *fizički osećaj*, kao izvesne unapred postavljene svrhe, nego su oni sam bezuslovni *zakon*. Podložnost volje da se pod njim nađe kao pod neuslovljenom silom, naziva se *moralnim osećajem*. Ovaj osećaj nije, dakle, uzrok nego posledica određenja volje, i od njega ne bismo imali ni najmanjeg traga, da mu u nama nije prethodila ona sila. Među umne *tričarije* otuda spada poznata priča: »da je ovaj osećaj, dakle jedan užitak, koji mi postavljamo sebi kao svrhu, pravi uzrok određenja volje, pa da je prema tome sreća (kojoj on kao elemenat pripada) ipak osnova svake objektivne nužnosti delanja, i da ona određuje temelj svake obaveze«. Naime, kod navođenja uz-

---

* »Stvar puke okolnosti«, — Prim., prev.

* Sreća sadrži sve (a takođe i ništa više nego) ono što nam priroda pribavlja, a vrlina, pak, ono što samo čovek sebi može dati ili oduzeti. Ako bi neko protiv toga hteo da kaže: da bi odstupanjem od ove poslednje čovek mogao ipak sebi navući barem prekore i čisto moralno samoosuđivanje, pa prema tome i nezadovoljstvo, što znači da bi sebe učinio nesrećnim: to se svakako može dopustiti. Ali samo je čovek pun vrlina, ili onaj koji je na putu da ih stekne, sposoban za ovo čisto moralno nezadovoljstvo (ne zbog po njega nepovoljne posledice delanja, nego zbog same protivzakonitosti tog delanja). Sledstveno tome, moralno nezadovoljstvo nije uzrok nego samo posledica toga da je on čovek sa vrlinama; a pokretački razlog toga da neko može bit moralan ne dobija se iz ove nesreće (ako ćemo žalost zbog nekog nedela tako nazvati).

roka za izvesnu posledicu može se nastaviti sa pitanjima, tako da se konačno posledica učini uzrokom sebe same.

Sada dolazim do tačke koja nas ovde stvarno zanima: naime do opisivanja i dokazivanja na osnovu primera tobože sukobljenih interesa teorije i prakse u filosofiji. Gosp. G. daje u pomenutoj svojoj raspravi najbolji dokaz za to. On najpre kaže (govoreći pri tom o razlici koju ja nalazim između jednog učenja o tome kako treba da budemo *srećni* i onog u kome se pita kako treba da postanemo *dostojni* sreće): »Sa svoje strane ja priznajem da veoma dobro poimam ovu podelu ideja u svojoj *glavi,* ali ovo razdvajanje želja i težnji ne nalazim u svom *srcu.* Meni je čak nepojmljivo kako može bilo ko biti svestan toga da se sasvim odvojio od svoje čežnje za srećom, i dakle potpuno nesebično izvršio dužnost«.

Pre svega odgovoriću na ovo poslednje. Ja naime rado dopuštam da nijedan čovek ne može biti sa sigurnošću svestan da je svoju dužnost *izvršio* potpuno nekoristoljubivo: jer to spada u unutrašnje iskustvo, a ova svest o nečijem duševnom stanju bi podrazumevala jednu potpuno jasnu predstavu svih uzgrednih predstava i osvrta, koji se pridružuju pojmu dužnosti, kroz moć uobrazilje, naviku i sklonost, što se ni u jednom slučaju ne može zahtevati. Takođe, uopšte ne može biti predmet iskustva nepostojanje nečeg (a tu spada i neopaženo zamišljanje dobiti). Ali čovek je sa najvećom jasnoćom svestan toga da on *treba da izvrši* svoju dužnost kao i toga da svoju želju za srećom *mora* sasvim odvojiti od pojma dužnosti da bi se ovaj održao potpuno čist; ili ako bi neko verovao da čovek toga nije svestan, od njega bi se moglo zahtevati da to bude, koliko je to u njegovoj moći; a on bi takođe to morao moći, jer se nalazi istinska vrednost moraliteta upravo u ovoj čistoti. Možda nikada ni jedan čovek nije svoju priznatu i poštovanu dužnost mogao izvršiti potpuno nesebično (bez mešanja drugih pobuda); možda to i pri najvećem nastojanju nikom neće uspeti. Ali, utoliko ukoliko čovek pri najbrižljivijem samoispitivanju može u sebi uočiti ne samo neki od onih saučestvujući motiva, nego, štaviše, odricanje u pogledu mnogih motiva suprostavljenih ideji dužnosti, a time i maksimi, on može postati svestan stremljenja ka onoj čistoti. A ovo je dovoljno za uočavanje njegove dužnosti. Nasuprot tome, učiniti sebi maksimom obezbeđenje uticaja takvih motiva, pod izgovorom da ljudska priroda ne dozvoljava pomenutu čistotu (što se ipak ne može zaključiti sa sigurnošću), to predstavlja smrt svakog moraliteta.

Što se sada tiče napred navedenog priznanja gosp. G., da on u svom *srcu* ne može naći onu podelu (ustvari razdvajanje): ja se nipošto ne premišljam da mu izravno protivrečim u njegovom samookrivljavanju i da njegovo srce uzmem u zaštitu protiv njegove glave. On je kao čestit čovek ovu podelu zaista uvek nalazio u svom srcu (u svo-

jim određenjima volje); ali se ona ne bi složila u njegovoj glavi zajedno sa uobičajenim principima psihološkog objašnjavanja (koji se svi skupa zasnivaju na mehanizmu prirodne dužnosti) čak iako se radi samo o koristi po spekulaciju i shvatanje onoga što je nepojmljivo (neobjašnjivo), naime o mogućnosti kategoričkih imperativa (kao što su oni dužnosti).*

Kada gosp. G. najzad kaže: »Takvo fino razlikovanje ideja postaje *nejasno* već u *razmišljanju* o pojedinačnim predmetima, a *potpuno se gubi* kada se pristupi *delanju*, kada ono treba da bude primenjeno na želje i namere. Što je korak kojim prelazimo od razmatranja motiva na stvarno delovanje prostiji, brži i *ispražnjeniji od jasnih predstava*, to je sve manje mogućno tačno i sigurno saznati određeni udeo kojim je svaki motiv doprineo da se događaj odvija tako a ne drugačije«, — ja mu moram glasno i revnosno protivurečiti.

Pojam dužnosti u čitavoj svojoj čistoti nije samo neuporedivo jednostavniji, jasniji i za svakoga razumljiviji i prirodniji u praktičnoj upotrebi od svakog motiva izvedenog iz pojma sreće, ili onog koji je sa njom ili s obzirom na nju »izmešan« (a takav zahteva mnogo umeća i razmišljanja); nego je on takođe daleko *moćniji*, prodorniji i izgledniji na uspeh nego svi podsticaji pozajmljeni iz navedenog sebičnog principa, ako se samo podvrgne sudu makar i najobičnijeg ljudskog uma kada je ovaj usmeren na ljudsku volju (dakako u podvojenosti, štaviše u suprotstavljenosti sa motivom sreće). — Može se dogoditi napr. slučaj da neko u svojim rukama drži poveren mu tuđi novac *(depositum)*, čiji je vlasnik umro, dok sami naslednici o tome ne znaju ništa, niti bi šta mogli saznati. Upravo ovaj slučaj se ispriča detetu oko osam ili devet godina: da je istovremeno čuvar ovog depozita baš u to vreme (bez svoje krivice) dopao potpune propasti u finansijskom pogledu, da oko sebe vidi jadnu porodicu (sa ženom i decom) pritisnutu oskudicom; zatim se detetu kaže da bi se ovaj čovek trenutno mogao izbaviti iz ove nevolje kada bi prisvojio onaj zalog; pri tom je on čovekoljubiv i dobrodelatan, a oni naslednici bogati, nemilosrdni i uz to u najvećoj meri raskalašni i rasipni, tako da bi bilo dobro čak i kada bi se ovaj dodatak njihovom bogatstvu bacio u more. I sada se detetu postavlja pitanje da li bi pod ovim okolnostima bilo dopušteno upotrebiti depozit za sopstvenu korist? Ono će bez sumnje odgovoriti: Ne! A u mesto svakog razloga moći

---

* Gosp. Prof. Garve (u svojim primedbama za Kikeronovu knjigu o dužnostima, str. 69, izd. iz 1783.) pravi priznanje, dostojno njegove oštroumnosti: »Sloboda će uvek, po njegovom najdubljem ubeđenju, ostati nerazrešena i nikada neće biti objašnjena«. Dokaz o njenoj stvarnosti se nipošto ne može naći, ni u neposrednom ni u posrednom iskustvu; a bez ikakvog dokaza ona se ipak ne može prihvatiti. Pošto se dokaz o njoj sada ne može izvesti iz čisto teorijskih osnova (jer ovi bi morali da se traže u iskustvu), pa prema tome ni iz čisto praktičnih stavova uma, ali takođe ni iz tehničko-praktičnih (jer ovi bi iznova zahtevali iskustvene osnove), nego samo iz moralno-praktičnog osnova: onda se čovek mora čuditi, zašto gosp. G. ne traži utočište u pojmu slobode, da bi spasio barem mogućnost takvih imperativa.

će samo da kaže *to je nepravedno,* tj. to se protivi dužnosti. Ništa nije jasnije od ovoga, ali poenta u istinu nije u tome da predajom depozita čuvar novca pospeši svoju vlastitu *sreću.* Jer, kada bi on očekivao određenje svoje odluke s obzirom na ovo poslednje, on bi ovako mogao razmišljati: »Predaj i bez poziva taj tuđi novac koji se nalazi kod tebe pravim naslednicima, a oni će te zbog tvog poštenja verovatno nagraditi; ili ako se to ne dogodi, ti ćeš naširoko steći dobar glas, koji ti može postati veoma koristan. Ali sve ovo je veoma nesigurno. Naprotiv, u obzir takođe dolaze i ovakva premišljanja: Ako bi hteo da utajiš zalog da bi se namah izvukao iz teških prilika, ti bi na sebe navukao sumnju kada bi ga brzo upotrebio, jer kako bi i na koji način inače tako brzo poboljšao svoje prilike; ali ako bi hteo da ulaziš polako sa njim u posao, ti bi u međuvremenu toliko povećao svoju bedu, da se njoj više ne bi moglo doskočiti«. — Tako se u odnosu na maksimu sreće volja koleba između svojih pobuda oko toga šta treba da reši; ona gleda na uspeh, a ovaj je vrlo neizvestan; da bi se neko ispetljao iz stiske razloga i protiv — razloga, i da se ne bi prevario u ukupnom računu, potrebna mu je dobra glava. Nasuprot tome, kada bi se upitao šta je ovde dužnost, on uopšte ne bi bio u zabuni u pogledu davanja odgovora, nego bi na licu mesta bio siguran šta ima da radi. Ako mu pojam dužnosti nešto znači on, štaviše, oseća odvratnost prema samom upuštanju u proračunavanje prednosti koje bi za njega mogle proisteći njenim kršenjem, jednako kao da je on ovde i izvršio izbor.

Da se navodno ove razlike (koje, kao što je već pokazano, nisu toliko tanane, kao što misli gosp. G., nego su najkrupnijim i najčitljivijim slovima upisane u duši čoveka), *potpuno gube kada se dođe do delanja,* kao što on kaže, to protivreči samom njegovom vlastitom iskustvu. Doduše, ne onom koje pokazuje *povest* maksima izvedenih iz ovog ili onog principa: jer ovo iskustvo dokazuje nažalost da većim delom proističe iz ovog poslednjeg (koristoljubljivosti); ali to protivreči onom iskustvu koje može biti samo unutrašnje, a po kome ni jedna ideja ne može više poneti ljudsku dušu i podstaći je do oduševljenja, kao ideja čistog moralnog uverenja, koja iznad svega poštuje dužnost, bori se sa bezbrojnim zalima života i čak sa njegovim najzavodljivijim namamljivanjima, a ipak ih pobeđuje (kao što se s pravom može pretpostaviti da je to kod čoveka moguće). Da je čovek svestan da on to može, jer on to treba: to u njemu otvara ponor božanskih obdarenosti koji ga istovremeno dovodi do toga da oseća sveti strah nad veličinom i uzvišenošću svog istinskog određenja. I kada bi čovek na to češće obraćao pažnju i navikavao se da vrlinu potpuno rastereti od svog obilja prednosti koje bi kao šićar dobio pokoravanjem dužnosti, i kada bi dužnost sebi predstavljao u njenoj punoj čistoti, i kada bi to bio osnovni stav pri-

vatne i javne nastave koji bi se neprestano upotrebljavao (jedna metoda da se dužnosti jako naglašavaju, što se skoro uvek zanemarivalo): ubrzo bi se i sa moralnošću* ljudi bolje stajalo. Što povesno iskustvo do sada još nije htelo dokazati dobar uspeh učenja o vrlini, tome je potpuno kriva pogrešna pretpostavka da je pobuda izvedena iz ideje dužnosti po sebi suviše tanana za opšti pojam, dok bi protivno tome, jedan siroviji* podsticaj dobijen iz prednosti koje se izvesno u ovom, ili dabome u jednom budućem svetu, očekuju zbog pokoravanja zakonu (a da se na njega ne obraća pažnja kao na pobudu), snažnije delovao na duh, kao i to što je do sada osnovnim stavom obrazovanja i propovedništva učinjeno davanje prednosti težnji ka sreći u odnosu na ono što um postavlja kao najviši uslov, naime, dostojnost da se bude srećan. Jer, *propisi* o tome kako da čovek sebe učini srećnim, ili barem o tome kako bi mogao sprečiti neku štetu po sebe, nisu nikakve *zapovesti;* oni nikoga ne obavezuju potpuno; jer pošto je prvi put opomenut, svako može birati ono što mu se čini dobrim, ako samo može podnositi da trpi ono što će ga zadesiti. Zla koja bi po njega mogla proizići zanemarivanjem datog mu saveta, čovek ne bi mogao smatrati uzrocima za kažnjavanje: jer kazne pogađaju slobodne volje, i to samo one koje su protivzakonite; ali priroda i nagnuće ne mogu davati slobodi zakone. Sasvim drugačije stvari stoje sa idejom dužnosti, čije kršenje, čak i bez obzira na štete koje odatle mogu proisteći, neposredno deluje na dušu, i čoveka u njegovim sopstvenim očima čini dostojnim osude i kažnjavanja.

Sada je ovde jasan dokaz da bi sve ono što je u moralu ispravno u teoriji, takođe moralo vredeti i za praksu. — Svako je, dakle, po kvalitetu čoveštva *delatni čovek,* jedno biće podvrgnuto određenim dužnostima preko svog vlastitog uma, a pošto čovek nikada nije prestareo za školu mudrosti, on ne može sa naduvenim prezrenjem iznova poslati u školu pristalicu teorije, kao onaj koji je tobože bolje poučen iskustvom o tome šta je čovek i šta se od njega može zahtevati. Jer, sva ova iskustva mu ne pomažu da izbegne propis teorije, nego možda samo da nauči kako bi ih što bolje i opštije primenio na delu, pošto ih je preuzeo u svojim osnovnim stavovima; ali o tim pragmatičkim sposobnostima nije ovde reč, već samo o ovom poslednjem.

II. *O ODNOSU TEORIJE PREMA PRAKSI U DRŽAVNOM PRAVU*

(Protiv Hobbesa)

Ugovor o ustanovljenju *građanskog* uređenja *(pactum unionis civilis)* je tako osobite vrste među svim ugovorima

---

* U originalu: Sittlichkeit. — Prim., prev.
* U Akademijinom izdanju: »gröbere«. — Prim. nem. izd.

preko kojih se mnoštvo ljudi povezuje u društvo *(pactum sociale)*, da se on, i pored toga što u pogledu *izvršavanja* ima mnogo toga zajedničkog sa svakim drugim ugovorom (koji je baš tako upravljen na bilo kakvu proizvoljnu svrhu koja se zajednički pospešuje), ipak suštinski razlikuje od svih drugih po principu svog utemeljenja *(constitutionis civilis)*. U svim društvenim ugovorima sreće se povezivanje mnogih pojedinaca radi neke (zajedničke) svrhe (koju svi oni *imaju)*; ali bezuslovna i prva dužnost jeste povezivanje koje je po sebi svrha (koju *svaki pojedinac treba da ima)*, u svim spoljašnjim odnosima ljudi uopšte, u kojima se ne može izbeći sukobljavanje u međusobnom uticaju: jedna takva dužnost se sreće u društvu samo ukoliko se ono nalazi u građanskom stanju, tj. ukoliko ono izgrađuje političku zajednicu.* *Pravo* čoveka *pod javnim prinudnim zakonima* prema kojima je svakom određeno njegovo i prema kojima svako može biti osiguran protiv napada drugih, jeste svrha koja je sada u takvom spoljašnjem odnosu dužnost po sebi i koja je sama najviši formalni uslov *(conditio sine qua non)* svih ostalih spoljašnjih dužnosti.

Ali pojam spoljašnjeg prava uopšte potpuno proizilazi iz pojma *slobode* u spoljašnjim odnosima ljudi jednih prema drugima; i nema nikakve veze sa svrhom koju svi ljudi na prirodan način imaju (težnje ka sreći) i sa propisom sredstva da se ona postigne; tako da se stoga ova poslednja svrha nipošto ne sme mešati sa onim zakonom kao njegov odredbeni razlog. *Pravo* je ograničenje slobode svakoga pojedinačno, uz uslov da se ona slaže sa slobodom svakog drugog, ukoliko je ova moguća prema opštem zakonu; a *javno pravo* je skup *spoljašnjih zakona*, koji čine mogućnim jedno takvo opšte slaganje. Pošto se svako ograničenje slobode slobodnom voljom nekog drugog sada naziva *prisilom:* onda sledi, da je građansko uređenje odnos *slobodnih* ljudi, koji ipak stoje pod prinudnim zakonima (bez štete po njihovu slobodu u celini njihove povezanosti sa drugima): jer tako hoće sam um, i to čisti zakonodavni um a priori koji se ne odnosi na nikakvu empirijsku svrhu (ili nešto tome slično što je sve obuhvaćeno opštim imenom sreće);* ljudi imaju vrlo različita mnenja u pogledu empirijske sreće kao i o tome u čemu će je svako videti, tako da njihova volja ne može biti podvedena pod nikakav zajednički princip, pa prema tome ni pod neki spoljašnji zakon koji se slaže sa svačijom slobodom.

Građansko stanje, posmatrano samo kao pravno stanje, zasnovano je, dakle, na sledećim principima a priori:

1. *Slobodi* svakog člana društva, kao *čoveka*.
2. *Jednakosti* svakog sa svakim drugim, kao *podanika*.
3. *Samostalnosti* svakog člana jedne političke zajednice, kao *građanina*.

---

* U originalu: gemein Wesen. — Prim., prev.
* Prevedeno prema Akademijinom izdanju gde stoji: begriffen werden. — Prim., prev.

Ovi principi nisu toliko zakoni, koje daje već osnovana država, nego je samo po njima tek uopšte moguće utemeljenje jedne države, prema čistim umnim principima spoljašnjeg ljudskog prava. Dakle:

1. *Sloboda* člana društva kao čoveka, čiji princip za konstituisanje jedne političke zajednice ja izražavam u formuli: niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću sme tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pri tom samo ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati skupa sa svačijom slobodom prema mogućem opštem zakonu (tj. ne smetati ovom pravu drugih). — Vlast koja bi bila izgrađena na principu dobrohotnosti prema narodu, kao što je *očeva* prema deci, tj. *očinska vlast (imperium paternale)*, u kojoj su podanici prisiljeni da se ponašaju samo pasivno, kao nedorasla deca koja ne mogu razlikovati šta im je istinski korisno ili štetno, nego moraju čekati kako na sud poglavara države o tome na koji način oni *treba* da budu srećni, tako i na poglavarevu dobrotu da on hoće njihovu sreću: takva vlast je najveći *despotizam* koji se može zamisliti (uređenje koje ukida svaku slobodu podanika, koji onda uopšte nemaju nikakva prava). *Otadžbinska* a ne *očinska* vlast *(imperium non paternale sed patrioticum)* jeste jedina vlast koja se može zamisliti u odnosu na ljude sposobne za pravo, i ujedno s obzirom na dobrohotnost vladara. *Patriotski* način mišljenja je takav da prema njemu svako u državi (poglavar nije od toga izuzet) na političku zajednicu gleda kao na majčino krilo, a na zemlju kao na očinsko tlo iz koga i na kome je on sam iznikao, i koje on mora takođe ostaviti za sobom kao skupoceni zalog. Svako sebe tu drži ovlašćenim da štiti prava političke zajednice zakonima sveopšte volje, ali ne i da je podvrgne upotrebi po svojoj neuslovljenoj volji. — Ovo pravo slobode pripada članu političke zajednice kao čoveku, naime ukoliko je ovaj jedno biće koje je uopšte sposobno za pravo.

2. *Jednakost* člana društva kao podanika, čija formula može ovako glasiti: Svaki član političke zajednice ima pravo prisile protiv svakog drugog člana, od čega je izuzet samo poglavar zajednice (zbog toga što on nije nikakav član kao oni, nego tvorac i čuvar zajednice), koji jedini ima pravo nekog da prisili, a da sam ne bude podvrgnut prinudnom zakonu. Ali svako ko u jednoj državi stoji *pod* zakonima je podanik i prema tome je on sa svim drugim članovima političke zajednice podvrgnut pravnoj prinudi; jedna jedina osoba (fizička ili moralna) se izuzima, — poglavar države, preko koga se samo može izvršiti svaka pravna prinuda. Jer, kada bi on takođe bio pod prinudom, on ne bi bio poglavar države, a niz podređivanja bi išao naviše u beskonačnost. A kada bi postojala dva poglavara (dve osobe oslobođene prinude): onda nijedan od njih ne bi sta-

jao pod prinudnim zakonima, tako da jedan drugome ne bi mogli učiniti nikakvu nepravdu: što je nemoguće.

Ova opšta jednakost ljudi kao podanika u jednoj državi sasvim dobro pristaje uz najveću nejednakost mnoštva u stepenu njegovog vlasništva,* bilo da je reč o fizičkoj ili duhovnoj premoći nad drugima, ili premoći u slučajnim spoljašnjim dobrima i uopšte u pravima u odnosu na druge (kojih može biti mnogo; tako da nije neobično da blagostanje jednog veoma zavisi od volje drugog (siromašnog od volje bogatog), da jedan mora biti poslušan (kao dete roditeljima, ili žena mužu) dok drugi njemu zapoveda, da jedan služi (kao nadničar) a drugi plaća, itd. Uprkos tome svi su oni kao podanici međusobno jednaki prema *pravu* (koje kao sud opšte volje može biti samo jedno jedinstveno, i koje se tiče forme, a ne materije ili objekta na koji ja imam pravo); jer osim preko javnog zakona (i njegovog izvršitelja, poglavara države), niko ne može prisiliti bilo kog drugog, ali se preko zakona u sličnoj meri njemu takođe svako odupire. Niko ne može, međutim, izgubiti ovo ovlašćenje da druge prisili (i time da ima pravo protiv drugih) izuzev zbog svog vlastitog prekršaja, a takođe se to pravo ne može od sebe predati, tj. preko ugovora, niti se može učiniti da neko pravnim aktom nema nikakva prava nego samo dužnosti: jer bi on time samog sebe lišio prava da sačini jedan ugovor, i time bi ukinuo i ovaj koji je sam načinio.

Iz ove ideje jednakosti ljudi kao podanika u političkoj zajednici sada proizlazi takođe formula: svaki njen član sme dospeti do svakog stupnja nekog staleža (koji može pripadati podaniku), a do koga ga mogu dovesti njegov talenat, njegova marljivost i njegova sreća; a njegovi sunarodnici mu ne smeju stajati na putu preko *naslednog* prerogativa (kao privilegovani za jedan određeni stalež), čime bi njega i njegove potomke večno zadržavali u istom staležu.

Jer, pošto se čitavo pravo sastoji samo u ograničavanju slobode svih drugih tako da ona može prema opštem zakonu opstajati zajedno sa mojom, i pošto je javno pravo (u određenoj zajednici) samo stanje stvarnog zakonodavstva određenog prema ovom principu i povezanog sa silom, pomoću koga se svi, koji pripadaju jednom narodu kao podanici, uopšte nalaze u pravnom stanju *(status iuridicus)*, naime u jednakosti delovanja i protivdelovanja slobodnih volja međusobno ograničenih prema opštem zakonu slobode (a to se naziva građanskim stanjem): onda je *urođeno pravo* svakoga u ovom stanju (tj. pravo pre svakog pravnog čina) potpuno *jednako* u pogledu ovlašćenja da se svako drugi prisili, i stoga taj drugi uvek ostaje unutar granica slaganja upotrebe svoje slobode sa mojom. Pošto rođenje sada nije nikakav čin onog koji se rodio, onda mu

* U Akademijinom izdanju: »Besitzthums nach«. Primedba nemačkog izdavača.

se njime i ne navlači nikakva nejednakost pravnog stanja niti podvrgavanje prinudi zakona, izuzev jedino onakvo koje mu je, kao podaniku pred samom najvišom zakonodavnom silom, zajedničko sa svim drugima: tako se jednom članu političke zajednice kao sunarodniku ne može dati nikakvo urođeno prvenstvo nad drugima; i niko povlasticu *staleža* koju ima unutar političke zajednice ne može ostaviti u nasleđe svojim potomcima, niti istovremeno, kao rođenjem kvalifikovan za vladarski položaj, prisilno druge sprečavati da svojom vlastitom zaslugom takođe dospu do viših stupnjeva podređenosti (superiornog i inferiornog, od kojih prvi nije *imperans* a drugi *subiectus).* Sve drugo on može ostaviti u nasleđe ako je to stvar (a ne tiče se ličnosti) i ako može biti stečeno kao vlasništvo i od vlasnika takođe otuđeno, čime se u nizu potomaka može proizvesti prilična nejednakost u finansijskim prilikama među članovima jedne političke zajednice (najamnicima i zakupcima, posednicima i slugama koji obrađuju zemlju), itd., ali čime se ne smeju sprečavati u pravu oni koji bi se podigli do sličnih prilika kada im to omogućuje njihov talenat, njihova marljivost i njihova sreća. Jer inače bi on smeo da prisiljava, a da sam opet ne bi mogao biti prisiljen suprotnim delovanjem drugih, čime bi otišao iznad stepena jednog sunarodnika. — Nijedan čovek koji živi u pravnom stanju političke zajednice iz ove jednakosti ne može ispasti drugačije nego svojim vlastitim prekršajem; ali nikada niti ugovorom niti ratnom silom *(occupatio bellica);* jer on ne može prestati da bude svoj vlastiti gospodar nikakvim pravnim aktom (ni svojim sopstvenim niti nekog drugog), niti se može spustiti u klasu domaće marve, koja se upotrebljava za sve poslove po čovekovom nahođenju, izdržavana bez svog pristanka toliko dugo koliko čovek hoće, makar i uz ograničenje (koje se takođe ponekad, kao kod Indijaca, sankcioniše preko religije) da neće biti osakaćena ili ubijena. Čovek se može smatrati srećnim u svakom stanju u kome je samo on toga svestan, da njegov neuspeh da se uzdigne do istog stupnja sa drugima, zavisi samo do njega samog (njegovih sposobnosti ili ozbiljne volje) ili okolnosti, zbog čega on ne može bacati krivicu na nikoga drugog, kao ni na neodoljivu volju drugih, koji u ovome, što se tiče prava, kao njegovi sunarodnici nemaju nikakve prednosti nad njim.*

---

* Ako bi neko želeo da uz reč *milostiv* poveže jedan određeni pojam (koji se uz to još razlikuje od pojmova ljubazan, dobrotvoran, zaštitnički i sl.), onda se taj pojam može pripisati samo onom protiv koga nema mesta *nikakvom pravu prisile.* Dakle, samo poglavar *državne uprave,* koji pribavlja i raspoređuje svo dobro koje je moguće prema javnim zakonima, (jer *suveren* koji ga daje je takoreći nevidljiv; on je sam personifikovani zakon, ne agent), kao jedini protiv koga nema mesta nikakvom pravu prisile, može biti oslovljen kao *milostivi gospodar.* Tako je čak i u jednoj aristokratiji, kao napr., onoj u Veneciji *senat* jedini milostivi gospodar; nobili koji ga sačinjavaju su svi skupa podanici, a tu čak ni *dužd* nije izuzet (jer je samo *veliki savet* suveren), a što se tiče izvršavanja prava, svi su jedan prema drugom jednaki, naime u tome što podaniku pripada pravo prisile protiv svih njih. Ali prinčevi (tj. osobe kojima pripada nasledno pravo na vlast) sada se takođe doduše u ovom pogledu (po dvorskom običaju, *par courtoisie*) nazivaju milostivim gospodarima zbog onog njihovog prava na upravljanje; ali, ipak su oni prema svom imovnom stanju sunarodnici, protiv kojih posredstvom poglavara države i najne-

3. *Samostalnost (sibisufficientia)* člana političke zajednice kao *građanina* tj. kao sazakonodavca: Svi koji su slobodni i jednaki već *po* postojećim javnim zakonima smatraju se jednakima u pogledu samog zakonodavstva, ali to ipak ne važi u pogledu prava da se *daju* ovi zakoni. Oni koji nisu opunomoćeni ovim pravom, ipak su, kao članovi političke zajednice, podvrgnuti poslušnosti ovim zakonima, i time učestvuju u njihovom čuvanju, ne samo kao *građani*, nego i kao *sa-zaštitnici*. — Svako pravo zavisi, naime, od zakona. Ali javni zakon, koji za sve određuje šta treba da bude pravno dozvoljeno ili nedozvoljeno, jeste akt javne volje, iz koga proizilazi svako pravo i koji stoga sam ne sme moći da nikom pričini nepravdu. Ali ovo ne može ni jedna druga volja osim volje celokupnog naroda (pošto svi odlučuju za sve, a time i svako za samog sebe): jer, jedino sebi samom niko ne može činiti nepravdu. U slučaju kada bi to bila puka volja jedne različite osobe, ona ne bi ništa mogla odlučiti za nekoga a da to ne bude nepravda; prema tome, zakon takve osobe bi zahtevao još jedan zakon, koji bi ograničavao njegovo zakonodavstvo, što govori da nikakva pojedinačna volja ne može biti zakonodavna za jednu političku zajednicu. (Ustvari, da bi se ovaj pojam upotpunio, treba spojiti pojmove spoljašnje slobode, jednakosti i *jedinstva* volje svih, a za ovo poslednje, pošto je potrebno glasanje, pod uslovom da su oba prva pojma skupa prisutna, uslov je samostalnost.) Ovaj osnovni zakon, koji može nastati samo iz opšte (ujedinjene) volje naroda, zove se *prvobitni ugovor.*

Onaj koji ima pravo glasa u ovakvom zakonodavstvu sada se naziva *građaninom (citoyen,* tj. *građanin države,* ne građanin grada, *bourgeois).* Jedini kvalitet za to potreban, pored *prirodnog* (da nije dete i žena), jeste: da je čovek u pitanju *svoj sopstveni gospodar (sui iuris),* i da pri tom ima nekakvo *vlasništvo* (u šta se može takođe računati svaka veština, zanat, ili lepa umetnost ili nauka), od koga se izdržava; tj. da on u onim slučajevima kada mora zarađivati od drugih da bi živeo, zarađuje samo *otuđivanjem* onoga što je *njegovo,** a ne odobrenjem koje on daje dru-

---

znatnijem od njihovih slugu mora pripadati pravo prisile. U državi ne može, dakle, biti više milostivih gospodara, već samo jedan jedini. Što se tiče milostivih (ustvari otmenih) gospođa, njihov slučaj može biti tako posmatran, kao da im njihov *položaj* skupa sa njihovim *rodom,* (pa prema tome samo naspram *muškog*), daje pravo na ovo tituliranje, koje omogućuje profinjenost manira, (koja se naziva galantnošću), po kojoj muški rod smatra da sebi odaje utoliko višu počast ukoliko lepšem polu dopušta prednost nad sobom.

* Onaj koji obdelava nešto *(opus),* može ga *prodajom* predati nekom drugom, upravo kao da je to njegovo vlasništvo. Ali *praestatio operae* nije nikakva prodaja. Kućni poslužitelj, trgovački pomoćnik, nadničar, pa čak i berberin samo su *operarii,* a ne *artifices* (u širem značenju reči), ne članovi države, pa prema tome takođe nisu kvalifikovani da budu građani. Premda izgleda da se onaj kome dajem da mi izreže drva za potpalu kao i krojač kome dajem sukno da bi od toga načinio jedno odelo, nalaze u potpuno sličnom odnosu prema meni, ipak se onaj prvi razlikuje od ovog, kao berberin od onog koji pravi perike (kome sam ja takođe za to mogao dati kosu), dakle kao nadničar od umetnika ili zanatlije, koji izrađuje neko delo koje mu pripada sve dok nije plaćen za njega. Ovaj poslednji, kao onaj koji se bavi svojim zanatom, razmenjuje dakle svoje vlasništvo sa drugima (*opus*), a prvi razmenjuje upotrebu svoje snage, koju on stavlja na raspolaganje *(operam)* nekom drugom. — Ja priznajem da je teško odrediti šta je u položaju nekog čoveka neophodno da bi on polagao pravo na to da bude svoj sopstveni gospodar.

gima da mogu koristiti njegove moći, da, sledstveno tome, on u pravom smislu reči nikome ne *služi*, osim političkoj zajednici. Sada su ovde i zanatlije i veliki (ili mali) posednici dobara međusobno svi jednaki, naime, svaki ima pravo na jedan glas. Što se tiče ovih poslednjih, neka se ne postavlja pitanje, kako se ipak i pored prava moglo stići dotle da neko dobije više zemlje u posed, nego što svojim rukama sam može obraditi (jer sticanje kroz ratna prisvajanja nipošto nije prvo sticanje); i kako se dogodilo to da mnogi ljudi, koji bi inače mogli steći stalni posed, zbog toga budu dovedeni dotle da samo služe nekog, da bi mogli da žive? Već to bi se sukobljavalo sa gore navedenim temeljnim stavom jednakosti, kada bi ih zakon privilegovao prednošću staleža time što bi njihovi potomci trebalo da ostanu ili uvek veliki posednici zemlje, (feudalnih lenova), a da se ovi ne smeju prodavati ili deliti nasleđivanjem i tako više koristiti narodu, ili time što niko pri ovim deobama takođe od toga ne bi mogao ništa da stekne, izuzev onog koji je pripadnik izvesne za to proizvoljno određene klase ljudi. Naime, veliki posednik dobara na taj način poništava mnoge glasove malih posednika koji bi inače mogli preuzeti njegov posed; on, dakle, ne glasa u njihovo ime, i prema tome ima samo jedan glas. — Pošto mora biti ostavljeno da od sposobnosti, marljivosti i sreće svakog člana političke zajednice zavisi to da svako jedanput stekne deo tih poseda, a svi skupa njihovu celinu, a pošto se ova razlika ne ističe u opštem zakonodavstvu: onda se broj sposobnih za glasanje o zakonodavstvu mora procenjivati prema broju glava onih koji su u stanju posedništva, a ne prema veličini poseda.

Ali *svi* koji imaju ovo pravo glasa se takođe moraju saglasiti oko ovog zakona javne pravde; jer inače bi između onih koji se sa tim ne slažu i ovih prvih nastao pravni spor koji bi sam zahtevao još jedan viši pravni princip da bi se odlučilo o sukobu. Ako se, dakle, prvo ne sme očekivati od čitavog naroda, nego samo jedna većina glasova, i to ne neposrednih glasova (u nekom velikom narodu), već samo onih za to delegiranih kao predstavnika naroda, onda je to ono što se unapred jedino može odrediti kao dostižno: na taj način kroz ugovor kao najviši osnov izgradnje jednog građanskog uređenja *mora biti prihvaćen* sam temeljni stav o zadovoljavanju ovom većinom kao opštom saglasnošću.

Zaključak

Sada je ovde *prvobitni ugovor* na kome se samo može zasnovati građansko, pa prema tome i sveopšte pravno uređenje između ljudi i izgraditi jedna politička zajednica. — Sam ovaj ugovor (poznat kao *contractus originarius* ili *pactum sociale)*, kao koaliciju svake posebne i privatne

volje u narodu radi zajedničke i javne volje (samo u svrhu pravnog zakonodavstva), nipošto nije potrebno pretpostaviti kao *činjenicu* (jer kao takav uopšte nije moguć); da bi se jedan već postojeći građanski ustav poštovao kao obavezujući, skoro da bi se pre toga iz povesti moralo dokazati da je narod, u čije smo pravo i obaveze mi stupili kao potomci, *jednom* stvarno izvršio takav akt i o tome nam morao ostaviti neki siguran izveštaj ili instrument, bilo usmeni bilo pisani. No to je *samo ideja* uma, koja, međutim, nesumnjivo ima svoj (praktički) realitet: naime, da obaveže svakog zakonodavca da tako daje svoje zakone kao da su oni *mogli* proizići iz ujedinjene volje čitavog naroda, i da svakog podanika, ukoliko on hoće da bude građanin, posmatra tako, kao da se on saglasio sa jednom takvom voljom. Jer, to je probni kamen pravovaljanosti svakog javnog zakona. Ako je on, naime, načinjen tako, da je *nemoguće* da bi čitav narod *mogao* za njega dati svoju saglasnost (kao napr. da izvesna klasa *podanika* treba da ima naslednu povlasticu za *vladajući stalež)*, onda on nije pravedan; ali ako je *samo moguće* da se narod saglasi sa njim, onda je dužnost smatrati zakon pravednim: to je takođe dužnost čak i pod pretpostavkom da je narod sada u takvom položaju, ili pri takvom raspoloženju i načinu mišljenja, da bi mu građani najverovatnije uskratili svoje odobravanje kada bi za to bili upitani.*

Ali ovo ograničenje očevidno važi samo za sud zakonodavaca a ne i podanika. Ako bi sada, dakle, narod pod određenim stvarnim zakonodavstvom trebalo da presudi o onom što će sa najvećom verovatnoćom štetiti njegovoj sreći: šta da radi on tada? zar ne treba da se odupre? Odgovor može biti samo: on ne može ništa uraditi, nego poslušati. Jer, ovde nije reč o sreći koja se očekuje da podaniku predstoji iz ustanovljenja ili upravljanja političkom zajednicom; nego je, pre svega, reč samo o pravima koja time treba da budu osigurana za svakoga: a to je najviši princip iz koga moraju proizilaziti sve maksime koje se tiču političke zajednice, a on nije ograničen nikakvim drugim principima. Nikakav opštevažeći stav uopšte se ne može dati za zakon u pogledu prvoga (sreće). Jer, kao i prolazne okolnosti, tako i međusobno vrlo protivrečna i pri tom uvek promenljiva uobraženja o tome gde da neko traži svoju sreću (međutim, gde bi taj trebalo da je traži, ne može mu niko propisati), čine svaki postojan temeljni stav nemogućim, a nju samu za sebe neprikladnom za princip zakonodavstva. Stav: *Salus publica suprema civitatis lex*

* Kada bi napr., za sve podanike bio razrezan proporcionalan ratni porez, ovi ne bi mogli zbog toga reći, jer je težak, da je on nepravedan, pošto bi rat po njihovom mnenju bio nepotreban: jer oni nisu ovlašćeni da to prosuđuju; već, pošto je uvek mogućno da je rat neizbežan kao i da je porez neophodan, onda i rat u sudu podanika mora važiti kao opravdan. Ali kada bi u takvom ratu neki posednici dobara bili opterećeni isporukama, a drugi istog imovnog stanja od toga bili pošteđeni; onda se lako uviđa da se sa jednim takvim zakonom ceo narod ne bi mogao saglasiti, i da je on ovlašćen da protiv njega pravi barem predstavke, jer ovu nejednaku raspodelu nameta narod ne može smatrati opravdanom.

*est,** ostaje u svojoj neumanjenoj vrednosti i ugledu; ali javno dobro, koje stoji *prvo* u razmatranju, jeste upravo ono zakonsko uređenje, koje preko zakona osigurava svakom njegovu slobodu: pri čemu svakom ostaje dopušteno da traži svoju sreću na svakom putu koji mu se čini najboljim, ako on pri tom samo tada ne nanosi štetu onoj opštoj zakonskoj slobodi a time i pravu drugih sunarodnika.

Kada najviša vlast daje zakone, koji su prvenstveno upravljeni na sreću (blagostanje građana, stanovništva i tsl.): onda se to ne odigrava u cilju ustanovljavanja građanskog uređenja nego samo kao sredstvo da se *osigura pravno stanje,* posebno protiv spoljnih neprijatelja naroda. Poglavar države mora biti ovlašćen da sam za sebe prosuđuje o tome, da li takvo nešto spada u procvat političke zajednice, koji je neophodan da bi se njena snaga osigurala kako protiv unutrašnjih tako i protiv spoljašnjih neprijatelja: ali tako da se narod ne čini srećnim tako reći protiv svoje volje, nego da se učini samo to da on egzistira kao politička zajednica.* U ovom prosuđivanju, da li je ona mera usvojena *razborito,* ili ne, zakonodavac sada može doduše grešiti, ali ne i u prosuđivanju u kome je on prvo sam sebe pitao, da li se zakon slaže sa principom prava ili ne; jer, zakonodavac ima pri ruci onu ideju prvobitnog ugovora kao nepogrešivo merilo a priori (i ne sme čekati na iskustva, koja bi ga* najpre morala poučiti o valjanosti njegovog sredstva, kao kod principa sreće). Jer, ako samo to ne protivreči sebi, da se ceo narod saglasi oko jednog takvog zakona, ma kako teško mu on može padati: onda je zakon u skladu sa pravom. Ali ako je javni zakon sledstveno tome, s obzirom na pravo, i prema pravu neprikosnoven (*irreprehensibel*) onda je takođe sa tim povezano pravo da se prisili, a sa druge strane zabrana da se nasilno odupre volji zakonodavca: tj. vlast u državi koja daje zakonima efekat takođe je neodoljiva (*irresistibel*) i ne postoji nikakva pravno uspostavljena politička zajednica bez jedne takve sile, koja ruši svako unutrašnje opiranje, pošto bi se ono dešavalo prema maksimi koja bi, ukoliko se učini opštom, uništila svako građansko uređenje i dokrajčila jedino stanje u kome bi uopšte ljudi mogli da budu u posedu prava.

Odavde sledi: da je u političkoj zajednici najveći i najkažnjiviji zločin svako odupiranje najvišoj zakonodavnoj vlasti, svaka pobuna da bi se nasilno iskazalo nezadovoljstvo podanika, svaki ustanak koji se izliva u bunu, jer taj zločin razara njene temelje. A ova zabrana je *bezuslovna,* tako da i kada bi takođe ona vlast ili njen agent, poglavar države, mogla, štaviše, povrediti prvobitni ugovor i time po shvatanju podanika učiniti da izgubi pravo zakonodavca

---

* »Javno dobro je najviši zakon države« — Prim., prev.

* Tu spadaju izvesne zabrane uvoza, tako da se sredstva privređivanja pospešuju za dobro podanika, a ne na prednost stranaca i za oživljavanje marljivosti drugih, jer država bez blagostanja naroda ne bi mogla imati dovoljno snage da se odupre spoljašnjim neprijateljima ili da samu sebe održi kao političku zajednicu.

* U Akademijinom izdanju stoji: »die ihn«. — Primedba nemačkog izdavača.

utoliko što je vladu ovlastila da postupa potpuno nasilnički (tiranski), ipak podaniku kao protivsila nije ostala dopuštena nikakva pobuna. Razlog tome je: što narod pod već opstojećim građanskim uređenjem nema više nikakvo pravo na stalan sud kojim bi odredio kako njim treba da se upravlja. Jer pod pretpostavkom da narod ima takvo pravo, nasuprot sudu stvarnog poglavara države: ko će odlučiti na čijoj je strani pravo? Niko od njih ne može to učiniti kao sudija u svojoj sopstvenoj stvari. Dakle, morao bi se pribaviti još jedan poglavar nad poglavarom koji bi odlučio između ovog i naroda; a to sebi protivreči. — Ovde takođe ne može nastupiti neko pravo nužde (*ius in casu necessitatis*) koje bi se upotrebilo kao ključ za podizanje ograničavajuće prepreke sopstvenoj sili naroda, jer je to svakako besmislica,* kao tobožnje *pravo*, učiniti *nepravdu* u najvećoj (fizičkoj) nuždi. Jer, poglavar države može svoje okrutno postupanje prema podanicima čak vrlo lako smatrati opravdanim zbog njihove neposlušnosti, kao što i ovi svoju pobunu protiv njega opravdavaju optužbama zbog svojih nezasluženih patnji; i ko treba ovde sada da odluči? To može uraditi samo onaj ko se nalazi u posedu najviše javne brige za pravo, a to je upravo poglavar države; i niko u političkoj zajednici ne može imati pravo da mu ospori ovaj posed.

Pa ipak ja nalazim ljude dostojne poštovanja, koji pod određenim okolnostima utvrđuju ovo pravo podanika na protivsilu u odnosu na svoje pretpostavljene, a među njima ja ću ovde navesti samo *Achenwalla*, koji je vrlo oprezan, određen i uzdržan u svojim učenjima o prirodnom pravu.* On kaže: »Ako je opasnost koja političkoj zajednici preti zbog dužeg podnošenja nepravdi poglavara veća nego ona koja može izazvati zabrinutost zbog laćanja oružja protiv njega: onda bi se njemu narod mogao suprotstaviti upotrebom ovog prava, odustati od ugovora o potčinjavanju, a njega svrgnuti kao tiranina«. I on zatim zaključuje: »Na taj način se narod (s obzirom na svog ranijeg vrhovnog gospodara) vraća u prirodno stanje«.

---

* Ne postoji nikakav *casus necessitatis*, izuzev u slučaju gde se dužnosti sukobljavaju jedna s drugom, naime *bezuslovna* i (možda doduše velika, ali ipak) *uslovljena dužnost;* napr., kada dođe do toga da se neka nesreća otkloni od države izdavanjem jednog čoveka, koji prema nekom drugom čoveku stoji u odnosu, kao što je odnos oca i sina. Ovo otklanjanje nesreće koje vrši prvi je neuslovljena, a otklanjanje nesreće drugog je samo uslovljena dužnost (naime, ukoliko taj sebe nije nekim prekršajem protiv države učinio krivim). Prijava ovog poslednjeg vlastima, **koju bi svojim preduzećem učinio prvi**, možda je izvršena vrlo nevoljno, ali pod pritiskom nužde (naime, moralne). — Ali ako bi neko rekao, gurnuvši drugog brodolomnika sa svoje daske kako bi sačuvao svoj sopstveni život: da je na to dobio pravo usled svoje nevolje (fizičke), onda je to potpuno lažno. Jer, očuvati svoj život, jeste samo uslovljena dužnost, (ako se to može odigrati bez zločina): ali ne uzimati život nekom drugom koji me ne povređuje, i čak uopšte ne *donosi* opasnost da ja izgubim svoj, to je bezuslovna dužnost. Učitelji opšteg građanskog prava postupaju ipak potpuno konzekventno sa pravnim ovlašćenjem koje im stoji na raspolaganju u ovim slučajevima nužde. Jer, vlast ne može povezati nikakvu *kaznu* sa pomenutom zabranom, pošto bi ova kazna morala biti smrt. Ali, pretiti nekome smrću, bio bi besmislen zakon, ako se sam taj nije hteo izručiti smrti u opasnim okolnostima.

* *Ius Naturae. Editio 5ta. Pars posterior,* §§ 203—206.

Rado verujem da u nekom predstojećem slučaju svoj savet ili odobrenje za tako opasno preduzeće ne bi dao ni *Achenwall* niti ko drugi od čestitih ljudi koji su o ovome sa njim saglasno umovali; jedva da je za sumnju takođe to da čitaoci povesti velikih buna ne bi u pogubljivanju njihovih sada tako uzvišenih pokretača videli ništa drugo nego zasluženu kaznu velikih državnih zločinaca, da su samo bile neuspešne pobune kojima su Švajcarska, Ujedinjena Holandija ili pak Velika Britanija izvojevale svoje sadašnje ustave koji se smatraju tako srećnima. Jer, obično se u naše prosuđivanje pravne zasnovanosti meša ishod, iako je on bio doduše nesiguran, a pravni razlozi sigurni. Ali, čak i ako se dopusti da kroz takvu pobunu nije pričinjena nikakva nepravda gospodaru zemlje (koji je potvrdio jedan sa narodom stvarno zasnovan ugovor, kao što je *joyeuse entrée)*,* — jasno je, što se tiče pravnih razloga, da je narod, tražeći na ovaj način svoje pravo, ipak u velikoj meri učinio nepravdu; jer takve stvari (prihvaćene kao maksime) čine nesigurnim svako pravno uređenje, i uvode stanje potpune nezakonitosti (*status naturalis*), gde u najmanju ruku svako pravo prestaje da ima efekta. — Primetiću samo to da je uzrok ovoj sklonosti tolikih dobronamernih autora da govore u ime naroda (na njegovu sopstvenu propast): delom uobičajena pogreška da se princip sreće podmeće kad god je reč u njihovom prosuđivanju o principima prava; a delom takođe to, što i tamo gde se ne sreće nikakav instrument jednog političkoj zajednici stvarno postavljenog, od njenog poglavara prihvaćenog i od obe strane sankcionisanog ugovora, oni ideju jednog prvobitnog ugovora (koja je uvek zasnovana u umu) smatraju nečim što bi se moralo *stvarno* odigrati, i stoga uvek misle da narodu očuvaju pravo da odustane od ugovora po svom nahođenju kada sam prosudi da je on grubo povređen.*

Ovde se očigledno vidi da princip sreće (koja ustvari nije sposobna za nikakav određeni princip) i u državnom pravu takođe pričinjava zlo, kao što to čini i u moralu, čak i pri najboljem mišljenju koje namerava njegov zastupnik. Suveren hoće prema svom shvatanju da učini narod srećnim, i tako postaje despot; narod neće pa napusti opšti ljudski zahtev za vlastitom srećom, i tako postaje buntovnik. Kada bi se najpre zapitali, šta je zakonitost (gde su a

---

* *Joyeuse entrée* — povelja koju je 1354. god. dao vojvoda Jovan III gradu Brabantu. Vojvoda se njome obavezao da neće preduzimati ratove, praviti ugovore i razrezivati poreze bez konsultovanja sa podanicima koje predstavljaju opštinari. — Prim. prev.

* Stvarni ugovor naroda sa poglavarom može takođe uvek biti prekršen: ipak, onda narod ne može odmah delati protiv poglavara kao *politička zajednica* nego samo preko udruženja. Jer, narod je uništio do sada opstojeći ustav, a organizovanje u novu političku zajednicu tek treba da se dogodi. Sada se ovde susreće stanje anarhije sa svim svojim strahotama, koje su dakako samo u njemu moguće; a nepravda koja se ovde dešava, jeste onda nepravda, koju svaka partija u narodu nanosi drugoj: kao što se takođe razabire, iz navedenog primera gde su pobunjeni podanici one države najzad hteli da silom međusobno nametnu jedno uređenje, koji bi bilo mnogo nesnosnije, nego ono koje su napustili; naime da podanici budu progutani od duhovnjaka i aristokrata, umesto da mogu dočekati više jednakosti u razdeobi državnih tereta pod jednim poglavarom koji upravlja svima.

priori principi sigurni, a tu se nikakav empirista ne može pačati): onda bi ideja društvenog ugovora ostala u svom neospornom ugledu: ali ne kao činjenica (kao što *Danton* hoće, objašnjavajući da su bez toga nula i ništica svo opstojeće pravo i svaka svojina u stvarno postojećem građanskom uređenju), nego samo kao umni princip prosuđivanja svakog javnopravnog uređenja uopšte. A tada bi se uvidelo: da dok je tu opšta volja, narod ne poseduje nikakvo pravo prisile protiv svog vladara, jer se samo preko njega može pravno prisiljavati; ali ako je opšta volja tu, onda, štaviše, nikakvoj izvršnoj sili protiv vladara nema mesta, jer bi onda sam narod bio najviši vladar; prema tome, narodu protiv poglavara države ne pripada nikako pravo prisile (odupiranja rečima ili delima).

Takođe vidimo da je ova teorija sasvim dovoljno potvrđena i u praksi. U ustavu Velike Britanije, u kojoj se narod tako mnogo ponosi svojim uređenjem, kao da bi ono bilo uzor za čitav svet, mi ipak nalazimo da se o pravu, koje pripada narodu u slučaju kada bi monarh hteo da pogazi ugovor iz 1688.* god., potpuno spokojno ćuti. Dakle, kada bi vladar hteo da prekrši ugovor, narod protiv njega zadržava pravo potajne pobune, pošto o tome ne postoji nikakav zakon. Jer, da ustav sadrži zakon za ovaj slučaj koji bi davao pravo da se obori postojeće uređenje iz koga proizilaze svi posebni zakoni (takođe i zakon da se ugovor prekrši) onda bi to bilo očigledno protivrečje; jer onda bi ugovor morao sadržavati takođe i *javno konstituisanu** protivsilu, pa prema tome još jednog drugog poglavara države, koji bi štitio pravo naroda protiv prvog, ali onda bi morao postojati takođe i treći, koji bi između obojice odlučivao na čijoj je strani pravo. — Čak su se i vođe (ili, ako hoćete, staratelji) ovog naroda zbog takve optužbe pobrinuli, da u slučaju kada njihovo preduzeće ne bi uspelo, svom monarhu koga su proterali radije *pripišu* dobrovoljno napuštanje vlasti, nego da sebi dodele pravo da ga smaknu, čime bi ustav bio doveden u očiglednu protivrečnost sa samim sobom.

Kao što mi se pri ovim mojim tvrdnjama sada sigurno neće staviti prigovor, da ja zbog ove nepovredivosti suviše laskam monarsima: tako ću ja takođe, nadam se, biti pošteđen prebacivanja da zbog naklonosti odveć mnogo određujem narodu, kada kažem da on isto tako ima svoja neotuđiva prava naspram poglavara države, premda ona ne mogu biti nikakva prava prisile.

Hobbes je suprotnog mnenja. Po njemu (*de Cive, cap.* 7, § 14), poglavar države narodu nije ugovorom na ništa

---

* »Slavna revolucija« — 1688. god., kojom je Viljem Oranski uz blagoslov parlamenta došao na britanski presto. — Prim., prev.

* Nijedno se pravo u državi ne može zatajiti tako reći izdajnički skrivenom ogradom; ponajmanje pravo koje narod, kao pripadan konstituciji, sebi prisvaja; jer svi zakoni u konstituciji moraju biti zamišljeni tako kao da su proizišli iz javne volje. Ako, dakle, konstitucija dozvoljava pobunu, morala bi javno objasniti ovo pravo i način na koji se ono može iskoristiti.

obavezan, i građaninu ne može pričiniti nepravdu (on može njim raspolagati kako hoće). Ovaj stav bi bio sasvim ispravan kada bi se pod nepravdom podrazumevala takva povreda, koja ozleđenom dopušta *pravo prisile* protiv onoga koji mu je učinio nepravdu; ali, ovako uopšten, stav je zastrašujući.

Podanik koji se ne opire mora moći da pretpostavi, da njegov vladar ne *želi* da mu pričini nepravdu. Prema tome, pošto svaki čovek ima svoje neotuđivo pravo, koje on nijednom ne može izgubiti, čak i kada bi hteo, a sam je ovlašćen da o tome sudi; i pošto se nepravda, koja ga je prema njegovom mišljenju zadesila prema onoj pretpostavci, dogodila samo iz pogreške ili neupućenosti u određene posledice zakona najviše vlasti: onda građaninu države mora pripadati pravo, doduše sa naklonošću samog vladara, da svoje mišljenje o onim njegovim merama prema političkoj zajednici koje mu izgledaju nepravedne učini javnim. Jer, pretpostaviti da poglavar niti može grešiti niti biti neupućen u neku stvar, značilo bi predstavljati ga kao da je pomilovan nebeskim nadahnućem i uzdignut iznad ljudskog roda. Dakle, *sloboda* pisanja je jedina svetinja narodnog prava koja zaštićuje — održavana u granicama visokog poštovanja i ljubavi prema uređenju u kome se živi, podsticana liberalnim načinom mišljenja podanika, koji pri tom uređenje još i samo usađuje, (a uz to se takođe i oni koji pišu međusobno sami od sebe ograničavaju da ne bi izgubili svoju slobodu). Jer, hteti ovu slobodu osporiti podaniku ne znači samo uzeti mu svaki zahtev na pravo u pogledu najvišeg naredbodavca (po Hobbesu), nego takođe ovom poslednjem, čija volja daje naredbe podanicima kao građanima samo zbog toga što on reprezentuje opštu narodnu volju, uskratiti svako znanje o onome što bi on, kada bi to znao, sam ispravio, a njega dovesti u protivrečnost sa samim sobom. Usaditi bojazan poglavaru: da se samostalnim i javnim razmišljanjem u državi može pobuditi nemir, znači isto što i kod njega izazvati nepoverenje prema njegovoj sopstvenoj vlasti, ili pak mržnju prema njegovom narodu.

Ali, opšti princip prema kome jedan narod svoje pravo ima *negativno,* tj. samo tako da presuđuje šta u najvišem zakonodavstvu *nije propisano* kao da je željeno njegovom najboljom voljom, taj princip sadržan je u stavu: *ono što narod sam sebi ne može nametnuti, to takođe narodu ne može odrediti ni zakonodavac.*

Ako je pitanje napr.: da li jedan zakon, koji zapoveda da izvesno, jednom uspostavljeno crkveno uređenje traje neprestano, može biti posmatran kao da proizilazi iz istinske volje zakonodavca (njegove namere): onda se prvo postavlja pitanje: da li bi narod sebi *smeo* sačiniti zakon prema kome zauvek treba da ostanu izvesni, jednom usvojeni, stavovi vere i spoljašnje religije; da li bi, dakle, narod sam

sebe, u vidu potomstva, smeo sprečiti da dalje napreduje u religioznim uviđanjima, ili da neke stare zablude ispravi? Jasno je da bi sada po sebi bio nula i ništica jedan prvobitni ugovor naroda koji bi nešto ovako učinio zakonom: jer on bi se sukobljavao sa određenjem i svrhom ljudskog roda; prema tome, tako donesen zakon ne može se smatrati istinskom voljom monarha, kome bi se onda mogli, dakle, i uputiti prigovori. — Ali u svim slučajevima, kada bi ipak takvo nešto bilo naloženo od najvišeg zakonodavstva, o tome se mogu doduše dopustiti opšti i javni sudovi, ali nikada i pozivanje na verbalnu i nasilnu pobunu protiv toga.

U svakoj političkoj zajednici mora biti *poslušnosti* pod mehanizmom državnog uređenja prema prinudnim zakonima (koji se odnose na celinu), ali istovremeno mora postojati i *duh slobode,* pošto svako u svemu onom što se odnosi na ljudsku dužnost treba da umom bude uveren, kako je ova prinuda pravovaljana, da se time ne bi upalo u protivrečnost sa samim sobom. Prvo bez drugog jeste pokretački uzrok svih *tajnih udruženja.* Jer, to je prirodni poziv ljudskog roda da međusobno saobraća, osobito u onome što se odnosi na ljude uopšte; kada bi se ova sloboda podarila, iščezla bi, dakle, ona udruženja. — A kako vlada može drugačije doći do znanja, koje zahteva njena vlastita suštinska svrha, osim ako ne pusti da se duh slobode, tako dostojan divljenja u svom poreklu i svojim posledicama, iskaže?

*

* *

Jedna praksa koja usput prolazi pored svih čistih principa uma nigde sa većom drskošću ne osporava teoriju kao u pitanju zahteva za dobrim državnim uređenjem. Uzrok tome je što dugo opstojeće zakonsko uređenje malo po malo navikava narod na pravilo da svoju sreću, kao i svoja prava, prosuđuje prema stanju u kome je do sada sve išlo mirnim tokom; a ne obrnuto, da ovo poslednje procenjuje prema pojmovima sreće i prava koja im je um dao u ruke: šta više, da ovo pasivno stanje ipak uvek pretpostavljaju položaju punom opasnosti u kome se traži jedno bolje stanje (tako da važi ono što je Hipokrat lekarima rekao da uzmu k srcu: *iudicium anceps, experimentum periculosum,** pošto sada, u tome, i pored svih svojih raznovrsnosti, sva dovoljno dugo opstojeća uređenja daju jednak rezultat, naime, da je čovek zadovoljan sa onim u kome živi, iako pri tom ovo može imati kakve god hoćete nedostatke: onda, ako se gleda na *dobrobit naroda,* istinski uopšte ne vredi nikakva teorija, već sve zavisi od prakse koja sluša iskustvo.

Ali, ako u umu postoji nešto što se da izraziti rečju *državno pravo;* i ako ovaj pojam ima obavezujuću moć za

* »Sud je nesiguran, opit opasan«. — Prim., prev.

ljude koji stoje jedan protiv drugog u antagonizmu svoje slobode, ako on, prema tome, ima objektivni (praktički) realitet, a da se pri tom ne sme osvrtati još i na osećaj dobra ili zla koji bi za ljude mogao odatle proisteći (pošto se znanje o tome dobija samo na osnovu iskustva): onda se taj pojam zasniva na principima a priori (jer, iskustvo ne može poučiti o tome šta je pravo); tako postoji jedna *teorija* državnog prava, i bez slaganja sa njom nikakva praksa nije valjana.

Sada se ovde ponovo ništa ne može prigovoriti, u stilu: da su ljudi, iako u glavi imaju ideje o pravima koja im pripadaju, zbog svoje okrutnosti u srcu ipak bili nesposobni i nedostojni da bi se sa njima postupalo prema tim pravima, i da stoga samo najviša sila koja dela prema pravilima razboritosti može i mora da ih drži u redu. Ali ovo je skok iz očajanja (*salto mortale*) takve vrste da bi prema njemu, kada jednom više nije reč o pravu, nego samo o sili, onda i narod takođe smeo pokušati sa svojom silom, čineći tako nesigurnim svako zakonito uređenje. Ako nema ničega što preko uma (kao ljudsko pravo) zahteva neposredno poštovanje, onda su svi uticaji na slobodnu volju čoveka nemoćni, da ukrote njegovu slobodu. Ali ako uz dobrohotnost glasno govori i pravo, onda se ljudska priroda ne pokazuje tako iskvarenom da ne bi s poštovanjem saslušala glas prava o tome. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgil).*

III. O ODNOSU TEORIJE PREMA PRAKSI U MEĐUNARODNOM PRAVU

*Razmotreno u opšte-filantropskom, tj. kosmopolitskom pogledu**

(Protiv Mosesa Mendelssohna)

Da li ljudski rod kao celina zaslužuje da bude voljen; ili je pak on predmet koji se mora posmatrati sa negodovanjem, kome doduše (da ne bismo bili mizantropi) želimo sve najbolje, ali od koga se nikad ne očekuje dobro, pa se prema tome oči radije moraju okrenuti od njega? — Odgovor na ovo pitanje zavisi od odgovora koji se daje na jedno drugo: da li u ljudskoj prirodi ima obdarenosti, iz kojih se može zaključiti da će ljudski rod uvek napredovati ka boljem; tako da će se zla sadašnjih i proteklih vremena izgubiti u dobrima budućih? Jer, na taj način mi bismo ipak mogli voleti ljudski rod, barem u njegovom stalnom pribli-

---

* »Ako oni tada opaze nekog muža, štovanog zbog pravednosti i zasluga, mirno ćute i pristupaju naćulivši uši« — stihovi iz Vergilijeve Enejide (I, 152—2). — Prim., prev.

* Ne pada odmah u oči, kako jedna opšte-*filantropska* pretpostavka ukazuje na *svetskograđansko* uređenje, a ovo pak na zasnivanje *međunarodnog prava*, kao stanja u kome se jedino mogu razviti obdarenosti pripadne čovečanstvu, koje čine naš rod dostojnim ljubavi. — Zaključak ovog odeljka će očigledno prikazati ovu vezu.

žavanju dobru, inače bismo ga morali mrzeti ili prezirati; prenemaganje o opštoj ljudskoj ljubavi bi moglo reći šta mu drago protiv toga, (ali bi ta ljubav prema ljudima onda u najboljem slučaju mogla biti samo ljubav kao osećaj dobrog, ali ne i ljubav kao zadovoljstvo). Jer, i pri najvećem trudu da se iznudi ljubav, ono što jeste i što ostaje zlo, a pogotovo ono što je zlo u unapred zamišljenom uzajamnom povređivanju najsvetijih ljudskih prava, ne može ukloniti mržnju; ne u tom smislu da bi se ljudima nanosilo zlo, ali ipak tako da se vidi želja da se sa ljudima što je manje moguće opšti.

Moses Mendelssohn je bio ovog drugog mnenja (*Jerusalem*, drugi odsek, str. 44. do 47.) koje on suprotstavlja hipotezi svoga prijatelja *Lessinga* o božanskom vaspitanju ljudskog roda. Mendelssohnu je to fantazija: »da celo čovečanstvo ovde na svetu treba uvek da se kreće napred i da se u toku vremena usavršava«. — On kaže: »Mi vidimo da ljudski rod u celini pravi male zamahe; i nijedan korak on ne čini napred, a da se ubrzo posle dvostrukom brzinom ne povrati nazad u svoje prethodno stanje«. (To je pravi Sizifov kamen; a zemlja se na ovaj način uzima, jednako kao kod Indijaca, kao mesto okajanja starih grehova, kojih se sada više ne možemo prisetiti.) — »Čovek ide dalje; ali čovečanstvo neprestano tetura naviše i naniže između čvrsto postavljenih granica; ali u celini uzev, ono u svim vremenskim periodima zadržava otprilike isti stepen moralnosti, istu meru religije i neverništva, vrline i poroka, sreće (?) i bede«. — On ove tvrdnje uvodi time što kaže (str. 46): »Vi hoćete da pogodite kakve namere proviđenje ima sa čovečanstvom? Ne kujte nikakve hipoteze«, (pre toga je on njih nazvao teorijom); »gledajte samo okolo ono što se stvarno događa, i ako možete, bacite jedan pogled na povest svih vremena, na ono što se od vajkada dogodilo. To je činjenica; i to je moralo spadati u nameru, moralo biti pretpostavljeno u planu mudrosti, ili barem preuzeto s njim«.

Ja sam drugačijeg mnenja. — Ako je to pogled dostojan božanstva, gledati moralnog čoveka kako se rve sa nedaćama i iskušenjima na zlo, a ipak držati položaj protiv njega: onda je to pogled veoma nedostojan, ja ne bih rekao božanstva, nego najobičnijeg ali dobronamernog čoveka, videti ljudski rod iz perioda u period kako pravi korake napred ka vrlini, a ubrzo zatim ponovo propada nazad tako duboko u porok i bedu. Možda neko vreme posmatranje ove žalosne predstave može bti dirljivo i poučno; ali konačno zavesa ipak mora pasti. Jer, malo posle to postaje lakrdija; a čak iako akteri nisu umorni, jer su oni budale, ipak je gledalac umoran, pošto je njemu dovoljan jedan, bilo koji čin, ako iz toga sa razlogom može zaključiti da je ovaj komad, koji nikada ne dolazi do kraja, jedna večna dosadna pesma. Kazna koja na kraju sledi može, doduše,

ako je to samo igrokaz, opet popraviti neprijatna osećanja ishodom. Ali dopustiti bezbrojnim porocima (makar istovremeno bili izmešani sa vrlinama) da se u stvarnosti gomilaju jedan povrh drugog, kako bi se s punim pravom mogao kazniti jedan od njih: to je, barem prema našem poimanju, štaviše, protivno i moralitetu jednog mudrog pokretača i upravljača sveta.

Ja bih smeo, dakle, pretpostaviti: da se ljudski rod, pošto se u pogledu kulture, kao svoje prirodne svrhe, stalno nalazi u napredovanju, takođe i u pogledu moralne svrhe svog opstanka poima tako kao da napreduje ka boljem, a da je doduše ovo napredovanje do sada bilo *prekidano,* ali nikada *raskinuto.* Nije potrebno da dokazujem ovu pretpostavku; protivnik sam mora dokazati svoju. Jer, ja se oslanjam na svoju urođenu dužnost delovanja na potomstvo u svakom članu niza pokolenja, tako da ono bude uvek sve bolje (za to se, dakle, takođe mora pretpostaviti mogućnost), i da se ova dužnost dalje može ispravno prenositi od jednog člana niza do drugog, — a u taj niz i ja sâm spadam (kao čovek uopšte), ali ipak ne kao čovek tako dobar kakav bi trebalo, pa prema tome, i takav bih mogao biti u skladu sa moralnom naravi koja se od mene zahteva. U pogledu mojih nadanja sada bi se iz povesti mogle takođe navesti mnoge sumnje, i ako bi se one dokazale, mogle bi me podstaći da odustanem od jednog po svoj prilici uzaludnog posla: ipak toliko dugo koliko se samo ovo ne može učiniti potpuno izvesnim, ja mogu ne zamenjivati dužnost (kao *liquidum*) protiv pravila razboritosti, prema kome se ne treba truditi oko onoga što je nemoguće izvršiti, (kao *illiquidum,* jer je to puka hipoteza); i ma koliko da uvek mogu biti i ostati nesiguran, o tome da li se treba nadati boljemu za ljudski rod, ovo ipak ne može pričiniti štetu maksimi, pa prema tome niti nužnoj pretpostavci da je u praktičnom pogledu napredak izvršiv.

Ovo nadanje boljim vremenima, bez koga jedna ozbiljna žudnja da se nešto korisno uradi za opšte dobro ne bi nikada zagrejala ljudsko srce, u svim vremenima je imalo uticaja na delatnost dobronamernih ljudi; a dobri Mendelssohn bi ipak morao da se tu takođe ubroji, pošto se on tako marljivo trudio oko prosvećenosti i blagostanja naroda kome sam pripada. Jer, on se ne bi na razuman način mogao nadati, da bi sam samcit za sebe mogao izvršiti obe stvari, kada i drugi ne bi za njim nastavili istom stazom da idu dalje. Pri žalosnom pogledu na zla, i to ne toliko na ona koja pritiskaju ljudski rod zbog prirodnih uzroka koliko na ona koja ljudi sami sebi međusobno pričinjavaju, ipak se duša razvedrava izgledom da bi ubuduće moglo biti bolje: i to sa nesebičnom dobrohotnošću, pošto ćemo mi već dugo biti u grobu, i nećemo pobrati plodove koje smo sami delom sejali. Empirijski razlozi koji tvrde neuspeh ovih odluka zasnovanih na nadi ovde ništa ne mogu uraditi. Jer,

tvrdnja da ono što se do sada još nije uspelo zbog toga neće takođe nikada uspeti, ne ovlašćuje nikog da odustane od neke pragmatičke ili tehničke svrhe (kao napr. vazdušnih letova sa aerostatičkim balonima); a još manje da odustane od moralne svrhe, koja postaje dužnost, samo ako njeno ostvarenje nije demonstrativno-nemoguće. Povrh svega, neki dokazi se mogu izvesti o tome da je ljudski rod u naše vreme, u poređenju sa svim prethodnim vremenima, u celini stvarno postigao znatno moralno poboljšanje* (kratkotrajni zastoji ne mogu dokazati ništa protivno); i da vika o nezadrživom kvarenju ljudskog roda, koje se nastavlja, dolazi otuda što se, kada se stoji na jednom višem stupnju moraliteta, gleda dalje od sebe, pa će i sud o tome šta čovek jeste, u poređenju sa onim što bi on trebalo da bude, utoliko biti sve strožiji, pa prema tome i naše samo-prekorevanje, ukoliko smo u celini nama poznatog, nastalog svetskog toka više stupnjeva moralnosti već prošli.

Ako se sada upitamo: kojim sredstvima bi se mogao očuvati, i čak još ubrzati, ovaj neprekidni napredak ka boljem? ubrzo se uviđa da ovaj uspeh, koji dopire do neizmernih daljina, neće zavisiti toliko od onoga šta *mi radimo* (napr. sa vaspitanjem koje *mi* dajemo mlađem svetu) niti od metoda prema kojima *mi* treba da se upravljamo da bismo ga podstakli; nego od onoga šta će učiniti ljudska *priroda* u nama i sa nama, da bi nas *naterala* u kolosek, kome se mi sami od sebe ne bismo lako priklonili. Jer mi možemo očekivati uspeh od nje, il' još više od samog *proviđenja,* (pošto se za dovršenje ove svrhe zahteva najviša mudrost). Ovaj uspeh će se odnositi na celinu, pa tek onda na delove, što je suprotno ljudima i njihovim *usmerenjima,* koja proizilaze samo iz delova, uopšte ostajući lako kod njih, a do celine kao takve, koja je za njih suviše velika, mogu, doduše, dopreti svojim idejama, ali ne i svojim uticajem: osobito stoga što su u svojim usmerenjima jedan drugom toliko odurni, da bi se teško iz svoje sopstvene slobodne nakane u tome ujedinili.

Kao što bi sveopšte nasilje i nevolja odatle proistekla konačno morali narod dovesti do odluke da se podvrgne prisili koju mu kao sredstvo sam um propisuje, naime javnom zakonu, i da stupi u jedno *državno-građansko* uređenje: tako bi i nevolja usled neprestanih ratova, u kojima države ponovo traže da se međusobno suze ili podjarme, morala takođe najzad dovesti države dotle, da protiv volje, ili same stupe u jedno *svetskograđansko uređenje;* ili, ako je takvo stanje opšteg mira sa druge strane još opasnije po slobodu, (kao što je to već više puta bilo kod prevelikih država), pošto mir tada vodi u najgori despotizam, onda barem ova nevolja mora prisiliti ljude na jedno stanje,

---

* Prevedeno prema Akademijinom izdanju gde stoji: ansehnlich moralisch zum. Weischedel se drži originala u kome je verovatno omaškom stavljeno: ansehnlich Moralisch — zum. Prim., prev.

koje, doduše, nije nikakva kosmopolitska politička zajednica pod jednim poglavarom, ali je ipak pravno stanje *federacije* prema zajednički ugovorenom *međunarodnom pravu.*

Jer, pošto uznapredovala kultura država, uz njihovu istovremeno pojačanu sklonost da se na uštrb drugih lukavštinom ili nasiljem povećaju, mora umnožiti ratove i prouzrokovati sve veće troškove zbog stalnog povećavanja stajaće vojske (sa stalnim platama), koja se održava na nogama i pod disciplinom, uvek snabdevena bezbrojnim ratnim instrumentima; međutim, cena svih potrepština će rasti, ali se pri tom niko ne može nadati jednom proporcionalno sve većem priraštaju njima odgovarajućih metala; takođe, nikakav mir neće tako dugo trajati, da bi za to vreme ušteda dostigla izdatke za sledeći rat, pri čemu je pronalazak državnog duga, doduše, duhovito pomoćno sredstvo, ali ono samo sebe najzad uništava: tako mora iscrpljenost da pokrene ono, što je dobra volja trebalo da učini, ali nije učinila: da svaka država bude u sebi samoj tako organizovana, da poglavar države nema odlučujući glas o tome da li će biti rata ili ne, pošto rat njega ustvari ništa ne košta (jer poglavar vodi rat na tuđi, naime narodni trošak), nego narod koji sam zbog njega ispašta (za šta se, dakako, nužno mora pretpostaviti realizacija one ideje prvobitnog ugovora). Jer, narod će se sasvim lako odreći izvrgavanja opasnosti lične oskudice, zbog puke želje za proširenjem, ili tobožnje čisto verbalne uvrede, pogotovu što ova opasnost poglavara ne dotiče. I tako će potomstvo (neopterećeno nekim nezasluženim bremenom) takođe moći biti uzrok tome da se uvek može napredovati ka boljem, čak i u moralnom smislu: makar i bez ljubavi drugih prema sebi, već samo uz samoljubav svakog doba, a svaka politička zajednica, nemoćna da nasilno povredi drugu, mora samu sebe držati u okviru prava, i sa razlogom se može nadati, da će čak i druge tako oblikovane zajednice u tome njoj biti od pomoći.

Ovo je, međutim, samo mnenje i puka hipoteza: neizvesna kao i svi sudovi koji hoće da odrede prikladan uzrok jedne nameravane posledice, koja nije sasvim u našoj moći; čak i takva, ona u jednoj već opstojećoj državi ne sadrži za podanika princip kojim bi on, (kao što je već napred pokazano), iznudio posledicu, nego samo princip za poglavara koji je van prinude. Prema uobičajenom redu stvari, u prirodi ljudi, doduše, ne leži to da svojevoljno odustanu od svoje sile, ali ipak to nije nemoguće u posebno neodložnim okolnostima: tako se ne može smatrati neprimerenim izraz koji, govoreći o moralnim željama i nadanjima ljudi (pri svesti o njihovoj nesposobnosti da se ove ostvare), upućuje da se okolnosti, neophodne za takvo ostvarenje, očekuju od *proviđenja:* ono će, toliko koliko doseže, pribaviti uspešan ishod svrsi *čovečanstva* u celini njegovog roda

radi postizanja njegovog konačnog određenja slobodnom upotrebom ljudskih moći, čemu upravo nasuprot deluju svrhe *ljudi* uzetih posebno. Jer, čak i suprotno delovanje nagnuća, iz koga proizilaze zla jedna za drugima, umu pribavlja slobodnu igru tako da ih on sve skupa može pokoriti; i tako učiniti da umesto zla, koje samo sebe uništava, prevlada dobro, koje se, kada je jednom tu, nadalje samo od sebe održava.

*

* *

Ljudska priroda se nigde ne pokazuje manje dostojna ljubavi kao u odnosima čitavih naroda jednih prema drugima. U svojoj samostalnosti ili u svom posedu nijedna država nije ni za trenutak osigurana protiv drugih. Želja da se međusobno podjarme, ili da se povrede u onom što je njihovo, u svako doba je tu; a naoružavanje za odbranu, koje mir često čini još nesnosnijim i za unutrašnje blagostanje još pogubnijim od samog rata, nikada se ne sme zapostaviti. Ovde sada nema više nikakvog drugog sredstva koje bi bilo moguće, osim međunarodnog prava, zasnovanog na javnom zakonu koji se sprovodi preko vlasti, a kome bi svaka država morala biti podvrgnuta (prema analogiji sa građanskim ili državnim pravom pojedinačnih ljudi); — jer, jedan trajni opšti mir, prema takozvanom *balansu snaga u Evropi,* je puka fantazija, kao i *Swiftova* kuća, koju je jedan graditelj tako savršeno bio izgradio prema svim zakonima ravnoteže, da se ona srušila čim je jedan vrabac sleteo na nju. — »Ali, neko će reći, države ipak nikada neće biti podčinjene takvim prinudnim zakonima; a predlog za jednu opštu međunarodnu državu, pod čijom silom treba da se smeste dobrovoljno sve pojedinačne države da bi slušale njene zakone, može još lepo zvučiti u teoriji jednog opata od St. Pierra,* ili jednog Rousseaua, ali ipak on ne valja u praksi; jer, on je takođe, kao jedna detinjasto pedantna ideja iznesena iz škole, u svim vremenima bio ismejavan od velikih državnika, i još više od poglavara država«.

Što se mene tiče, ja se nasuprot tome ipak pouzdajem u teoriju o tome kakav odnos *treba da vlada* između ljudi i država, teoriju koja proizilazi iz principa prava, i koja zemaljskim bogovima uznosi maksimu da se u svojim sporovima ponašaju tako da kroz to jedna takva međunarodna opšta država može biti uvedena, i da se, dakle, ona pretpostavi kao moguća (*in praxi*), tj. da ona *može postojati;* — ali istovremeno se ja oslanjam takođe (*in subsidium*) na prirodu stvari, koja goni i tamo gde čovek rado ne bi

* U Akedimijinom izdanju reč »opat« je na francuskom — Abbé. Primedba. nemačkog Izdavača.

(*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).* Sa ovim poslednjim se u osnovu takođe uvodi i ljudska priroda: koju ja, pošto je u njoj još uvek živo poštovanje prema pravu i dužnosti, ne mogu i neću držati za toliko ogrezlu u zalima, da moralno — praktični um konačno ne bi trebalo nad njima da pobedi posle mnogo neuspelih pokušaja, prikazujući nju samu takođe dostojnom ljubavi. Tako se i u kosmopolitskom pogledu, dakle, ostaje kod zaključka: ono što iz umnih razloga vredi za teoriju, to takođe važi i za praksu.

* »Udesi vode onoga koji hoće, onoga koji se opire vuku«. — Senekina rečenica iz Epistula (107, 11). Prim., prev.

KRAJ SVIH STVARI

Des Ende aller Dinge

(Berlinische Monatsschrift, 1794.)

Poglavito u smernom govoru je uobičajen izraz da se za samrtnika kaže: *on odlazi iz vremena u večnost.*

Kada bi se ovde pod *večnošću* podrazumevalo vreme koje se proteže u beskrajnost, ovaj izraz ne bi ustvari ništa kazivao; jer tada čovek ne bi nikako izlazio iz vremena, već bi samo stalno izlazio iz jednog i ulazio u drugo. Znači, to se mora smatrati *krajem celokupnog vremena,* pri neprekidnom trajanju čoveka, a ovo trajanje (ako se njegovo postojanje posmatra kao veličina) za jednu veličinu posve neuporedivu sa vremenom *(duratio noumenon),* o kojoj mi, dakako, ne možemo sačiniti nikakav (osim samo negativan) pojam. Ova misao ima nečeg grozotnog u sebi: zato što podjednako vodi na ivicu ambisa, iz koga je nemoguć povratak onome koji u njega padne (»njega, međutim, večnost snažnim rukama zadržava na ozbiljnom mestu, koje ništa za sobom ne ostavlja«. Haller); ali ipak ima i nečeg privlačnog: jer se zaplašen pogled ne može sprečiti da se k njemu okrene *(nenqueunt expleri corda tuendo.* Vergilije: — niti mogu srca zadovoljiti gledanjem). Ona je strahotno *uzvišena:* delimično zbog svoje tamnovitosti, u kojoj snaga uobrazilje moćnije dejstvuje nego pri jarkom svetlu. Konačno, ona mora da je na čudnovat način protkana opšteljudskim razumom: zato što se nalazi u svih mudrijaških naroda, u svim vremenima, u ovom ili onom ruhu. — Ukoliko sada pratimo prelaz iz vremena u večnost (ova ideja može teoretski da ima ili nema objektivnu realnost, posmatrana kao proširenje saznanja), onako kako ga čini sam razum sa moralnim obzirom, nailazimo na *kraj svih stvari* kao vremenskih bića i predmeta mogućeg iskustva; a taj kraj u moralnom nizu svrha je istovremeno početak postojanosti njih kao *nedokučivih,* sledstveno tome, bićâ koja ne stoje pod vremenskim uslovima i koja, kao i njihovo stanje, neće biti spo-

sobna ni za jednu drugu određenost osim onu moralnu (određenost) svoga svojstva.

Dani su, tako reći, deca vremena, jer sledeći dan, sa onim što sadrži, proizvod je prethodnog. Kao što se poslednje dete u roditelja naziva najmlađim: tako se našem jeziku svidelo da poslednji dan (trenutak koji rešava svo vreme) naziva *najmlađim**. Sudnji dan znači još pripada vremenu; jer u njemu se još nešto dešava (koje ne pripada večnosti, gde se ništa više ne dešava, jer bi on onda bio produžetak vremena): naime, podnošenje računa o ponašanju ljudi tokom celog života. To je *sudnji dan:* pomilovanje ili prokletstvo svetskog sudije je istinski kraj svih stvari u vremenu i istovremeno početak (blažene ili neblažene) večnosti, u kojoj svakome dodeljena sudbina ostaje onakva, kakva je u trenutku presude (sentence) bila dodeljena. Znači da sudnji dan istovremeno sadrži i *strašni sud.* — Kada bi se *poslednjim stvarima* dodao još i kraj sveta, onako kako se u svom sadašnjem obliku pokazuje, naime padanje zvezda sa neba kao nekog svoda, rušenje samog neba (ili izmicanje istog kao nekog svitka), sagorevanje njih oboje, stvaranje jednog novog neba i jedne nove Zemlje za sedište blaženih i pakla za proklete: tada naravno ovaj sudnji dan ne bi bio i poslednji dan; već bi različiti drugi sledili. Samo zbog toga što ideja kraja svih stvari ne biva prouzrokovana mudrijašenjem o *fizičkom,* već o *moralnom* toku stvari na svetu; poslednje se može odnositi samo na nestvarno (koje je razumljivo samo moralno), čemu je jednaka ideja večnosti; tako se mora predstava poslednjih stvari, koje treba da dođu *nakon* sudnjeg dana, posmatrati samo kao postajanje čulnim istog, zajedno sa njegovim moralnim, nama inače teoretski neshvatljivim, posledicama.

Treba naznačiti da od najstarijih vremena postoje dva sistema koja se odnose na večnost: jedan *unitaristički,* koji svim ljudima (očišćenih kraćim ili dužim ispaštanjima) dosuđuje večno blaženstvo, a drugi *dualistički**, koji *nekolicini* odabranih dosuđuje blaženstvo a ostalim večno prokletstvo. Jer jedan sistem, po kojem bi svi bili određeni za *prokletstvo* svakako ne bi bio na mestu, zato što inače ne bi postojao ni jedan razlog koji bi uopšte njihovo stvaranje opravdavao; *uništenje* sviju bi pokazivalo promašenu mudrost, koja, nezadovoljna svojim delom, ne bi poznavala nijedno drugo sredstvo da ispravi

---

* Najmlađi dan, der jüngste Tag, odgovara »sudnjem danu« u srpskohrvatskom jeziku. prim. prev.

* Takav sistem je bio osnovan u staropersijskoj religiji (Zoroastrovoj) na pretpostavci postojanja Prabića koja se nalaze u međusobnoj borbi, dobrog principa *Ormuzda* i zlog *Ahrimana.* — Čudnovato je to: što je jezik dve međusobno udaljene, od sadašnjeg sedišta nemačkog jezika još udaljenije zemlje, u nazivu oba Prabića nemački. Sećam se da sam kod Sonnerata pročitao da se u *Avi* (zemlji Burahmana) dobar princip naziva *Godeman* (izgleda da ista reč leži i u imenu *Darius Codomannus*); a pošto reč Ahriman veoma liči na reč »zao čovek« (der'arge Mann; prim. prev.) i zato što sadašnji persijski sadrži i mnoštvo prvobitno nemačkih reči: to bi mogao biti zadatak istraživača starog doba da i po niti *jezičke* srodnosti prati porekla *religioznih* pojmova nekih naroda (vidi Sonneratov put, IV knjiga, 2. gl., 2. B.)

njegove nedostatke nego da ga uništi. — Dotle dualistima uvek stoji jedna te ista teškoća na putu, koja sprečava da se zamisli večno prokletstvo sviju: jer, čemu je stvorena ona nekolicina, moglo bi se pitati, zašto je ma i jedan stvoren, ako treba da postoji samo zato da bi bio večno odbačen? što je ipak još gore nego uopšte ne biti.

Doduše, koliko to uviđamo, koliko sami sebe možemo da proučimo, dualistički sistem ima (ali samo pod jednim najboljim Prabićem), u *praktičnoj* nameri svakog čoveka kako on sam sebe treba da sudi (mada ne i kako je on ovlašćen druge da sudi), jedan pretežan razlog u sebi: jer, koliko se on poznaje, razum mu ne ostavlja nikakav drugi vidik u večnosti osim onog, koji mu sopstvena savest, na osnovu dotad vođenog života, otvara na njegovom kraju. Ali, kao samo jedna presuda razuma, ona nije ni izdaleka dovoljna da postane *dogma,* da, sledstveno tome, iz nje učiniti samo po sebi (objektivno) važeći teorijski stav. Jer, koji čovek poznaje sebe, ko pozna druge skroz naskroz, da bi odlučio da li, kada od uzroka svog navodno dobro vođenog života izdvoji sve što se naziva zaslugom sreće, kao svoj urođeni, po prirodi dobar temperament, prirodno veću jačinu svojih viših snaga (razumevanja i uma, da obuzda svoje nagone), pored toga još i priliku gde ga je slučaj srećom mnogih iskušenja poštedeo, koja su nekog drugog pogađala; kad bi on sve ovo od svog stvarnog karaktera odvojio (kao što je potrebno da on to odbije, da bi ovog kako valja udostojio, zato što to ne može pripisati svojoj sopstvenoj zasluzi kao poklon sreće); ko će tada odlučiti, kažem ja, da li pred svevidećim okom jednog svetskog sudije jedan čovek ima svugde svojom unutrašnjom moralnom vrednošću bilo kakvo prvenstvo pred drugim, tako da to verovatno ne bi smeo biti neki nepodobni uobraženko, da pri ovoj površnoj samospoznaji izrekne bilo kakvu presudu u svoju korist o moralnoj vrednosti (i o zasluženoj sudbini) sebe samog kao i drugih? — Stoga izgleda da sistem unitariste kao i dualiste, oba posmatrana kao dogme, potpuno prevazilaze spekulativnu moć ljudskog uma i navode nas da ideje uma apsolutno ograničimo samo na uslove praktične upotrebe. Jer, mi ne vidimo ništa ispred nas što bi nas već sada moglo podučiti o našoj sudbini u jednom budućem svetu, osim suda naše sopstvene savesti, t.j. koliko nam naše sadašnje moralno stanje, onoliko koliko ga poznajemo, omogućuje da o tome razumno sudimo: naime, bilo koje principe našeg života da smo otkrili da vladaju do njegovog kraja u nama (bili oni od dobra ili zla), oni će i posle smrti nastaviti to da budu: a da mi nemamo i najmanjeg razloga da pretpostavimo neko preinačenje istih u onoj budućnosti. Prema tome, mi bismo za večnost morali iščekivati odgovarajuće posledice ove ili one zasluge i krivice pod vođstvom dobrog ili zlog prin-

cipa; sledstveno ovome, mudro je onako delovati *kao da* je neki drugi život i moralno stanje, s kojim završavamo sadašnji, sa svojim posledicama ulaska u njega nepromenjiv. Za praktičnu svrhu prihvatljiv sistem će morati biti dualistički; a da se ne želi raspraviti koji od njih u teoretskoj i samo spekulativnoj zaslužuje prvenstvo: utoliko pre što izgleda da je unitaristički previše uljuljkan u ravnodušnu sigurnost.

Ali zašto ljudi *uopšte* očekuju *kraj* sveta? a kada im on biva pružen, zašto baš kraj sa strahotama (za najveći deo ljudskog roda)? . . . Razlog *prvoga* izgleda da leži u tome što im razum kaže da trajanje sveta samo utoliko ima neku prednost, ukoliko su razborita bića na njemu saobrazna krajnjoj svrsi svoga postojanja, a ukoliko ova ne bi bila dostignuta, njima stvaranje izgleda bez svrhe: kao neka gluma koja nema nikakvog razrešenja i u kojoj se nikakva razumna svrha ne prepoznaje. Ovo *poslednje* se osniva na mišljenju o pokvarenosti* ljudskog roda koja je beznadežno velika, kojoj kraj, i to grozan, treba učiniti, a to je (sudeći po najvećem delu ljudi) jedini postupak koji pristoji najvišoj mudrosti i pravednosti. — Stoga su i *predznaci sudnjeg dana* (jer, gde snaga uobrazilje, uzbuđena velikim isčekivanjem, ne dopušta da budu prisutni znaci i čuda ?) svi najgroznije prirode. Neki ih vide u nepravdi koja preovlađuje, ugnjetavanju siromašnih razuzdanim pirovanjem bogatih i u sveopštem gubitku čestitosti i vere; ili u krvavim ratovima koji se razbuktavaju na svim krajevima sveta itd., jednom rečju u moralnom raspadu i brzom priraštaju svih poroka skupa sa zlom koje ga prati, onakvi kakvi su da ih pređašnje vreme nije videlo. Drugi, međutim, u neobičnim prirodnim promenama, u zemljotresima, olujama i poplavama ili kometama i vazdušnim znacima.

U stvari ljudi ne osećaju bez uzroka težinu svoje egzistencije, iako su oni sami njen uzrok. Razlog tome izgleda da leži u ovome. — Prirodno je da u napretku ljudskog roda, kultura talenata, spretnosti i ukusa (sa

---

* U svim vremenima su se zamišljeni mudraci (ili filosofi), a da ne udostoje ni sa najmanje pažnje nastrojenost za dobrim u ljudskoj duši, iscrpljivali u odbijajućim, delimično gnusnim poređenjima, da bi naš zemaljski svet, boravište čoveka, prikazali dostojnim prezira. 1. Kao neku *krčmu* (karavanseraj), kakvom je svaki derviš vidi: gde svako ko sa životnog puta svrati mora biti spreman da će ga sledeći uskoro istisnuti. 2. Kao neku *robijašnicu*, tom mišljenju su naklonjene bramanske, tibetanske i ostale mudrosti Istoka (pa čak i *Platon*): to je mesto kažnjavanja i čišćenja palih, sa neba prognanih duhova, sad ljudskih ili životinjskih duša. 3. Kao neku *ludnicu:* gde ne uništava svako za sebe svoje sopstvene namere, već gde jedan drugome sve zamišljive bolove nanose i povrh toga tako delovanje se za najveću čast, umešnost i moć smatra. 4. Kao neku *kloaku,* u koju je prognana sva nečistoća sa drugih svetova. Poslednja dosetka je na određen način originalna i može se zahvaliti jednom persijskom šaljivdžiji, koji je raj, boravište prvog ljudskog para, u kojemu se nalazilo dovoljno stabala bogato iskićenih božanstvenim plodovima, premestio na nebo; njihov se suvišak nakon uživanja gubio kroz neprimetno isparenje; sa izuzetkom jednog jedinog drveta usred bašte, koje je nosilo jedan dražestan plod, ali takav koji nije mogao ispariti. Pošto su se naši prvi roditelji, ne obraćajući pažnju na zabranu da se od njega kuša, prepustili uživanju: to nije bilo druge nego da im jedan anđeo, da ne bi isprljali nebo, pokaže na Zemlju u daljini i da kaže: »Ovo je nužnik celog svemira«, te ih odmah odvede tamo da svrše potrebu, a on odlete natrag na nebo, ostavivši ih. Tako je od toga potekao ljudski rod na Zemlji.

raskoši kao njegovom posledicom) žuri ispred razvoja moralnosti; i ovo stanje je upravo najtegobnije i najopasnije po moralnost kao i po fizičko dobro: jer potrebe puno brže rastu od sredstava koja treba da ih zadovolje. Ali moralna sklonost čovečanstva, koja za njim uvek ćopa (kao Horacijeva *poena, pede claudo* — kazna šepavim korakom), će ga, pošto se on u svom brzopletom trku sam zapleta i često saplići, (kako bi se smelo nadati pod nekim mudrim vladaocem sveta) jednog dana prestići; i tako bi trebalo čak i po iskustvenim dokazima prednosti moralnosti našeg doba u poređenju sa svim prethodnim, da gajimo nadu da će sudnji dan nastupiti pre Heliosovom vožnjom, nego propadanjem u pakao Korahove družine* i da će izazvati kraj svih stvari na Zemlji. Samo ovo herojsko verovanje u vrlinu izgleda da subjektivno nema sveopšte važećeg uticaja na duše ka preobraženju, kao onaj strahom praćen prizor koji se zamišlja da poslednjim stvarima prethodi.

Napomena. Pošto ovde radimo samo sa idejama (ili se njima igramo) koje razum sam sebi stvara, od kojih predmeti (kada ih imaju) beže sasvim van našeg vidika, koje se međutim, iako za spekulativno saznanje neizmerne, ne smeju smatrati u svim odnosima za prazne, već nam ih u praktične svrhe u ruke stavlja sam zakonodavni razum, ne da mudrujemo o njihovim predmetima, šta su one po sebi i po svojoj prirodi, već kako treba da ih zamislimo u cilju moralnih principa uperenih ka krajnjoj svrsi svih stvari (kroz šta oni, koji bi inače bili potpuno prazni, dobijaju objektivno-praktičnu realnost): — tako imamo pred sobom *slobodno polje*, produkt našeg sopstvenog razuma, sveopšti pojam o kraju svih stvari, koje treba da se podeli u odnosu koji on ima prema našoj moći spoznaje i da se klasifikuje ono u njemu.

Po ovome se sve deli u 1. *prirodni** kraj svih stvari po pravilu moralnih svrha božanske mudrosti, koju mi zato *dobro možemo da razumemo* (u praktične svrhe), u 2. *mistični* (natprirodni) kraj istih po pravilu uzroka koji deluju, koje mi *uopšte ne razumemo,* u 3. *protivprirodni* (obrnuti) kraj svih stvari, koji mi sami prouzrokujemo time što krajnju svrhu *pogrešno shvatamo,* i predtstavlja tri odeljka, od kojih je prvi upravo obrađen a sada slede dva preostala.

---

* Korah ili Korej je prema Starom zavetu digao bunu protiv Arona i Mojsija, što se protumačilo kao ustanak protiv samog Jahve. Božja kazna je veoma surovo snašla Koraha i njegovu družinu, 250 viđenijih građana: dok su jahali Zemlja je otvorila svoju utrobu i pakleni oganj je proždrao sve pobunjenike. Pojam Korahove družine se poistovećuje sa strahovitom propašću, kao i sa božjom kaznom, koja je veoma surova. O Korahu videti u: »Biblija — Stari zavjet«, 'Stvarnost', Zagreb, 1968. (Knjiga Izlazak — 6, 21. 24; Knjiga Brojeva 16, 1 i sl., 26, 9—11; Knjiga Sirahova — 45, 18 i sl.) (prim. prev.)

* *Prirodno* (formaliter) znači ono šta po zakonima jednog određenog pravila, bilo kakvo da je, dakle i moralnog (ne uvek samo fizičkog) nužno sledi. Njemu je suprotstavljeno *neprirodno,* koje može biti natprirodno ili protivprirodno. Nužnost kod *prirodnih stvari* bi se predstavljala kao materijalno-prirodna (fizičko-nužna).

U *Apokalipsi* (X, 5.6) „Andjeo diže svoju ruku k nebu i zakle se onim što živi za vek vekova, koji sazda Nebo itd., *da vremena već neće biti.*"*

Ako pretpostavimo da ovaj anđeo nije hteo svojim glasom od »sedam gromova« (stih 3) da viče besmislice, onda mora da je time mislio da nadalje nikakve *promene* ne treba da bude; jer ako bi na svetu i dalje postojale promene, onda bi i vreme još postojalo, zato što one samo u njemu mogu da se dešavaju i što bez ove svoje pretpostavke uopšte nisu zamišljive.

Ovde se pretpostavlja kraj svih stvari kao predmeta čula, dok mi o tome nikakav pojam ne možemo da sačinimo: Zato što se mi sami neizbežno uplićemo u protivurečnosti, čim hoćemo da učinimo jedan jedini korak iz čulnog u inteligibilan svet; što se ovde tako dešava da trenutak, koji čini kraj prvoga, treba da bude i početak drugoga, čime se jedan sa drugim dovode u jedan te isti vremenski trenutak, što samo sebi protivureči.

Ali mi isto kažemo da zamišljamo trajanje kao *beskonačno* (kao večnost): ne zato što mi o njegovoj veličini imamo bilo kakav odredljiv pojam — jer to je nemoguće, jer mu potpuno nedostaje vreme kao merilo istog —; Taj je pojam o večnom trajanju samo negativan, jer tamo gde nema vremena *nema ni kraja,* zbog čega mi u našoj spoznaji ne napredujemo ni jedan korak; već zato što se time želi samo reći da *razumu* u (praktičnoj) nameri ka krajnjoj svrsi nikad ne može biti udovoljeno putem postojanih promena; iako će se, ako on to pokuša sa principom mirovanja i nepromenljivosti stanja svetskog bića, isto tako malo zadovoljiti u pogledu svoje *teoretske* upotrebe, dapače upao bi u stanje potpunog odsustva misli; pošto mu tada ništa drugo ne preostaje nego da zamisli jednu promenu produženu u beskrajnost (u vremenu) u postojanom napredovanju ka krajnjoj svrsi, pri kome *ubeđenje* i dalje postoji, istrajno istovetno (koje nije, kao ona, fenomen, već nešto nadčulno, samim tim u vremenu nepromenljivo). Pravilo praktične upotrebe uma saobrazno ovoj ideji, ne želi, dakle, ništa više reći nego sledeće: mi moramo našu maksimu tako prihvatiti kao da naše moralno stanje, i pored svih promena od dobrog ka boljem koje idu u beskraj, po ubeđenju *(homo noumenon,* »čija je promena u nebu«) uopšte nije nikakvoj vremenskoj promeni podvrgnuto.

Da će, međutim, nastupiti trenutak kada sve promene (a sa njima i samo vreme) nestaju, to je predstava zbog koje negoduje uobrazilja. Tada će naime cela priroda postati ukočena, gotovo okamenjena: poslednja misao, poslednji osećaj ostaju tada u subjektu koji misli i ne menja se. Za jedno biće, koje može postati svesno svog

* Kurziv prema »Novom zavetu«, prevod V. S. Karadžića, »Otkrovenje Jovanovo« — 10, 6. (prim. prev.)

postojanja i njegove veličine (kao trajanja) samo u vremenu, mora takav život, ako to može da se nazove životom, izgledati ravan uništenju: zato što ono, da bi se mislima prenelo u jedno takvo stanje, uopšte mora da misli, *razmišljanje,* međutim, sadrži reflektiranje, koje može da se dogodi samo u vremenu. — Stanovnici drugih svetova se zato predstavljaju kako, zavisno od razlika njihovih obitavališta (pakla ili neba), ili uvek istu pesmu, svoje aliluja, ili stalno iste jauke ispuštaju (XIX, 1—6; XX, 15): čime treba da se prikaže potpuni nedostatak bilo kakvih promena njihovog stanja.

Ipak je ova ideja, ma koliko prelazi našu moć shvatanja, u praktičnom odnosu blisko povezana sa umom. Ako ovde moralno-fizičko stanje čoveka u životu u najboljem svetlu pretpostavimo, naime u jednom postojanom napredovanju i približavanju najvećem (njemu kao cilju postavljenom) dobru: to on ipak ne može (čak ni u svesti o nepromenljivosti svoga ubeđenja) da *zadovoljstvo* poveže sa perspektivom jedne permanentne promene svoga stanja (kako moralnog tako i fizičkog). Jer stanje u kojemu se sada nalazi ostaje uvek zlo u poređenju sa boljim u koje je on spreman da stupi; a predstava beskrajnog napredovanja ka krajnjoj svrsi je istovremeno pregled jednog beskrajnog niza zla koji, iako biva pretegnut od većeg dobra, ipak ne dopušta da nastupi zadovoljstvo koje čovek može zamisliti samo kad je *krajnja svrha* najzad dostignuta.

Time sada čovek koji razmišlja dospeva u *mistiku* (jer razum, pošto se ne zadovoljava tako lako svojom imanentnom, t.j. praktičnom upotrebom, već se rado usuđuje na nešto u transcedentnom, ima isto svoje tajne), gde njegov razum sebe samog i ono što želi ne shvata, već rađe mašta, nego što se drži unutar granica koje postavlja razumni svet, što ne priliči jednom intelektualnom stanovniku istog. Usled toga nastaje čudovište iz *Laokiunovog* sistema *najvećeg dobra,* koje treba da postoji u *ničemu:* t.j. u svesti da se *oseća* kao u provaliji božanstva, isprepleteno uticanjem u isto kao i uništenjem svoje ličnosti; kineski filosofi su se trudili da u mračnim sobama, zatvorenih očiju, steknu predosećaj o ovome stanju, da zamisle i osete ovo njeno *ništa.* Otud *panteizam* (Tibetanaca i ostalih istočnih naroda), kao i *spinozizam,* proizveden iz metafizičke sublimacije istog: oba su blisko srođena sa prastarim *sistemom emanacije* svih ljudskih duša iz božanstva (i njene konačne resorpcije u isto). Sve samo zbog toga da bi se ljudi najzad mogli obradovati *večnom miru,* koji i čini njihov zamišljeni blaženi kraj svih stvari; ustvari jednom pojmu, s kojim ujedno prestaje njihov razum i svo mišljenje nalazi kraj.

Kraj svih stvari koje prolaze kroz ljudske ruke je, i pored njihovih dobrih namera, *glupost:* to jest upotreba

takvih sredstava za njihove ciljeve koja su ovima upravo protivna. *Mudrost,* t.j. praktički um koji je potpuno u skladu sa pravilima mere u svojoj primerenosti krajnjoj svrsi svih stvari, najvišem dobru, boravi samo u bogu; a ono što bi se moglo nazvati ljudskom mudrošću, to je da se očito ne deluje njenoj ideji nasuprot. Ali, ovo osiguranje od gluposti, koje čovek može da se nada da će dostići samo pokušajima i čestim promenama, je više »dragocenost za kojom i najbolji čovek može samo da juri, ne bi li je mogao zgrabiti«; koje nikad ne sme da ga spopadne samoljubivim ubeđivanjem i on ne sme tako da postupi kao da je to *shvatio.* — Stoga i nastaju, s vremena na vreme, izmenjene, često besmislene zamisli o prigodnim sredstvima *da se religija* učini *u čitavom narodu glasnija i istovremeno snažnija;* tako da se slobodno može uzviknuti: jadni smrtnici, kod vas ništa nije postojano osim nepostojanosti!

Kada se, međutim, sa ovim pokusima stigne najzad tako daleko da je zajednica sposobna i voljna da ne sluša samo prinešena pobožna učenja, već i kroz njih osvetljen praktični um (što je za jednu religiju prosto-naprosto potrebno); kada (na ljudski način) mudraci ne sačinjavaju zamisli u narodu kroz međusobne sporazume (kao neki kler), već kao sugrađani i u tome se najvećim delom slažu, tada nesumnjivo dokazuju da im je stalo do istine; a narod se, kao celina (iako još ne i u najmanjem deliću) za to zainteresuje, kroz opšteosećanu potrebu, koja se osniva na autoritetu, o neophodnosti dogradnje njegove moralne sklonosti: tada ništa nije razboritije, nego pokuse činiti, pošto su oni, već u odnosu na *ideju* koju prate, na dobrome putu, i njihov tok pustiti da traje; a što se tiče uspeha sredstava odabranih za najbolju krajnju svrhu, koji po toku prirodnih stvari uvek ostaje neodređen, da njega prepustimo *proviđenju.* Jer, može se biti *sumnjičav* koliko se želi, kad je apsolutno nemoguće da se uspeh određenih sredstava uzetih iz celokupne ljudske mudrosti (koja, ako treba da zasluži ime, može jedino da bude moralnost) sa izvesnošću predvidi, ipak se mora verovati u konkurenciju božanske mudrosti prema toku prirode na praktičan način, ukoliko se ne želi sopstvena krajnja svrha napustiti. — Neko će sada prigovoriti: često je već rečeno da je sadašnji plan najbolji; kod njega se od sada mora zauvek ostati, to je sada stanje za večnost. »Ko je dobar (po ovome pojmu) neka i dalje bude dobar, a ko je (suprotno njemu) pogan, neka se još pogani« (Apokal. XXII, 11): svejedno da li bi večnost, a sa njom i kraj svih stvari, već sada mogla nastupiti; — a ipak su od tada uvek novi planovi počeli da se upotrebljavaju, od kojih je najnoviji često bio samo ponovno uspostavljanje nekog starog, a ni u buduće neće nedostajati *uvek nove poslednje* zamisli.

Ja sam veoma svestan svoje nemogućnosti da učinim ovde jedan novi i srećan pokušaj, tako da bih radje savetovao, za šta međutim nije potrebna neka velika pronalazačka snaga, sledeće: stvari ostaviti onakvim kako sada stoje i kako su se kroz čitavo jedno ljudsko doba u svojim podnošljivim posledicama pokazale. Ali, pošto ovo verovatno ne bi moglo biti mišljenje ljudi velikog ili preduzimljivog duha: to neka mi bude dozvoljeno da skromno primetim, ne ono što oni rade, već od čega se oni moraju dobro čuvati, jer bi inače delovali suprotno svojoj sopstvenoj nameri (bila ona i najbolja).

Hrišćanstvo ima, osim najvećeg poštovanja koje neumitno utiče u svetost njegovih zakona, još i nečega *vrednog ljubavi* u sebi (ja ovde ne mislim na privlačnost neke osobe koja je stečena velikim žrtvovanjima, već na ono vredno ljubavi u samoj stvari: naime, moralno stanje, koje je On zaveštao; jer se ona samo tako može pratiti). Poštovanje je besumnje prvo, jer bez njega ne postoji ni prava ljubav; iako se i bez ljubavi neko može veoma poštovati. Ali, kad se ne radi samo o predstavi dužnosti, već i o izvršavanju dužnosti, kada se pitamo o *subjektivnom* razlogu delovanja, iz koga, ako on sme da se pretpostavi, najpre treba očekivati šta će čovek *učiniti,* ne samo po objektivnom, šta on *treba da učini:* to je ipak ljubav, kao slobodno primanje tuđe volje pod sopstvene maksime, jedna nužnopotrebna dopuna nesavršenosti ljudske prirode (biti primuđen na ono šta razum kroz zakon propisuje): jer ono što neko ne čini rado, on to čini tako škrto, uz to verovatno i sa sofističkim izgovorima o zapovesti dužnosti, tako da se na ovu, kao pokretača, bez pristupa iste može malo računati.

Ako se sada, da bi se ovo što bolje uradilo, hrišćanstvu dodaje bilo kakav autoritet (makar i božji), koji može biti ma kako dobronameran i čija svrha može biti ma kako dobra, tada ipak privlačnost istoga nestaje: jer protivurečnost je nekome *naređivati* ne samo da nešto čini, već da to i *rado* čini.

Hrišćanstvo ima za cilj da postavi ljubav u posmatranje svojih obaveza uopšte, i ono je stvara zato što tvorac iste ne govori kvalitetom nekog naredbodavca, *njegovom voljom* koja zahteva poslušnost, već kvalitetom humaniste, koji ljudima iz svoje okoline želi da ukaže na važnost njihove potpuno shvaćene volje, a to je ono, po čemu bi oni dobrovoljno delali da bi sami sebe prikladno ispitali.

Znači, to je *liberalan* način mišljenja — podjednako udaljen od porobljenosti kao i bezveznosti — od koga hrišćanstvo očekuje *efekat* svog učenja, njime ono može da pridobije za sebe srca ljudi, čiji je razum već prosvetljen predstavom zakona njihove dužnosti. Osećaj slobode u izboru krajnje svrhe je ono što njima zakonodavstvo čini

vrednim ljubavi. — Iako njen učitelj najavljuje i *kazne*, one se ne smeju shvatiti kao pokretači uslišavanja njegovih zapovesti, jer to najmanje odgovara stvarnoj prirodi hrišćanstva: jer bi ono tada prestalo da bude vredno ljubavi. To se može prikazati samo kao upozorenje puno ljubavi, koje izvire iz zakonodavčeve želje za dobrim, da se čuva štete koja bi neizbežno nastala (jer: *lex est surda et inexorabilis* — zakon je stvar gluva i neuočljiva: Livije): zato što ovde ne preti hrišćanstvo kao dobrovoljno prihvaćena životna maksima, već zakon koji kao red, koji nepromenljivo leži u prirodi stvari, nije prepušten samovolji tvorca da njegove posledice ovako ili onako određuje.

Ako hrišćanstvo obećava *nagrade* (npr. »budite radosni i utešeni, sve će vam na nebu biti nadoknađeno«): to se po liberalnom načinu mišljenja ne sme tako prikazati kao da je to neka ponuda kojom se ljudi potplaćuju da vode dobar život: jer tada hrišćanstvo samo po sebi ne bi bilo vredno ljubavi. Ali i samo naznačivanje ovih nagrada, koje izviru iz nekoristoljubivih motiva, može čoveku uliti poštovanje prema onome koji to čini: jer bez poštovanja ne postoji prava ljubav. Tome obećanju se ne sme dodati smisao, prema kome bi nagrade postale pokretači delovanja. Ljubav, kojom se liberalni način mišljenja vezuje za jednog dobročinitelja, ne povodi se za dobrim koje prima onaj kome je potrebno, već samo za dobrotom *volje* onoga koji je spreman da ga udeli: čak i kad ovaj nije u stanju to da učini ili da ga u izvršenju spreče neki drugi motivi, koje sa sobom donosi obzirnost, ka opštem, za svet najboljim.

To je moralna vrednost ljubavi, koju hrišćanstvo nosi sa sobom, koja, pored nekih spolja joj nanesenih prinuda, pri češćoj promeni mišljenja, kroza nj svetluca i koja ga je održala protiv neraspoloženja, koje bi ga inače moralo pogoditi, i koja se (što je čudno), u vreme najvećeg prosvećivanja koje je ikad postojalo među ljudima, uvek pojavljuje u utoliko jasnijem svetlu.

Ako bi hrišćanstvo jednog dana prestalo da bude vredno ljubavi (što bi se lako moglo desiti, ako bi se ono, umesto svojim nežnim duhom, naoružalo zapovedajućim autoritetom), tada bi moralo, pošto u moralnim stvarima ne postoji nikakva neutralnost (a još manje koalicija suprotnih principa), neraspoloženje i suprotstavljanje njemu da postane vladajući način mišljenja ljudi; a *antihrist*, koga ionako smatraju prethodnikom sudnjeg dana, bi započeo svoju, iako samo kratkotrajnu, vladavinu (verovatno zasnovanu na strahu i sebičnosti): a tada bi nastupio, iako je hrišćanstvo *određeno* za sveopštu svetsku religiju, ali pošto mu sudbina nije *povlađivala*, (obrnuti) *kraj svih stvari* u moralnom obziru.

VEČNI MIR. FILOZOFSKI NACRT

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf

(Königsberg, Nicolovius, 1795.)

Da li se ovaj satirični natpis na firmi jednog holandskog gostioničara, na kojoj je bilo naslikano groblje, tiče *ljudi* uopšte, ili državnih poglavara koji su nezasitni rata, ili možda samo onih filozofa što sanjaju taj slatki san napose, to pitanje možemo ostaviti nerešenim. Ali pošto političar-praktičar gleda sa velikim samodopadanjem na političkog teoretičara kao na čoveka koji raspolaže samo suvim knjiškim znanjem, te za državu, koja polazi od načela zasnovanih na iskustvu, ne može svojim idejama bez stvarne sadržine predstavljati nikakvu opasnost i kome uvek može dozvoliti da kaže sve što hoće, a da se *iskusni* državnik koji poznaje svet na to ne osvrne, to autor ovog dela traži za sebe da on i u slučaju razmimoilaženja s tim ostane dosledan i da u njegovim pogledima, koje se usudio da javno iskaže, ne nasluti opasnost za državu. Ovom *clausula salvatoria* želeo bi autor dela da se izričito, u najlepšoj formi, ogradi od svakog zlonamernog tumačenja.

PRVI ODELJAK

koji sadrži preliminarne članove večnog mira među državama

1. »*Nijedan ugovor ne treba smatrati mirovnim ako je sklopljen tako da prećutno sadrži povod budućeg rata.*«

U tom slučaju bilo bi to samo primirje, odlaganje neprijateljstava, a ne *mir*, koji znači kraj svih razmirica i uz koji pridev *večan* već predstavlja sumnjiv pleonazam. Svi postojeći uzroci budućeg rata, iako su oni samim stranama — ugovornicama zasada još nepoznati, poništeni su do jednoga zaključenjem mirovnog ugovora, bez obzira na to hoće li ih neko ne znam kako pronicljivo traganje otkriti i isko-

pati iz arhivskih dokumenata. — Prećutkivanje (*reservatio mentalis*) starih pretenzija koje zasada možda nijedna strana ne spominje, zbog toga što je svaka od njih suviše iscrpljena te ne može da nastavi rat, no koje će u budućnosti biti izmišljene u zloj nameri da se za tu svrhu iskoristi prva zgodna prilika, spada u jezuitsku kazuistiku i stoji, ako se stvar pravo uzme, ispod dostojanstva vladara, kao i ispod časti njegovog ministra koji bi bio sklon takvim dedukcijama.

Ako se, međutim, po prosvećenim pojmovima politike smatra da se prava čast države sastoji u trajnom povećavanju njene moći, bez obzira na sredstva, onda će, dakako ovo shvatanje izgledati školsko i pedantno.

2. *»Nijednu samostalnu državu (bez obzira na to je li ona velika ili mala) ne može druga država da stekne nasleđem, zamenom, kupovinom niti darivanjem.«*

Država nije imovina (*patrimonium*) kao što je, na primer, zemlja što je ona zauzima. Ona je zajednica ljudi kojoj niko drugi ne može zapovedati niti njome raspolagati do ona sama. Nju, koja je zasebno stablo sa vlastitim korenjem, nakalemiti kao navrt drugoj državi znači uništiti joj opstanak kao moralnoj ličnosti i pretvoriti je u stvar, a to se protivi ideji prvobitnog ugovora, bez koje se ne može zamisliti pravo ni kod jednog naroda.* Svakome je poznato u kakvu je opasnost u naše vreme sve doskoro dovodila Evropu — jer ostali delovi sveta nikada nisu za to znali — predrasuda o tom načinu sticanja, naime da se i države mogu međusobno ženiti. To je delom neka nova vrsta industrije kojom se bez utroška snage, porodičnim vezama, postaje preko mere snažan, a delom način da se tako poveća posed zemalja. — Ovamo treba ubrojati i slučaj kada jedna država iznajmljuje vojsku drugoj protiv nezajedničkog neprijatelja. Pri tome se podanici upotrebljavaju i troše kao stvari kojima se rukuje kako ko hoće.

3. *»Stajaće vojske (miles perpetuus) treba da vremenom potpuno nestanu.«*

One neprestano prete ratom drugim državama, jer su uvek spremne da se pokažu naoružane za takav poduhvat. One prisiljavaju države da se međusobno bez granica nadmeću u broju naoružanih ljudi, a kako to zahteva velike izdatke, mir konačno postaje još mučniji od kratkog rata, pa takve vojske bivaju same po sebi uzrok napadačkih

* Nasledna država nije država koju može druga naslediti, nego ona koja svoje vladarsko pravo može nasledstvom da prenese na drugu fizičku osobu. U tom slučaju stiče država vladara, a ne vladar kao takav (tj. već kao vladar jedne druge države) državu.

ratova kojima se želi postići rasterećenje. Osim toga, ako su ljudi plaćeni za to da ubijaju ili da budu ubijeni, to znači da su upotrebljeni kao proste mašine ili oruđe u ruci nekog drugog (države), a tako nešto se ne može dovesti u sklad s pravom čoveka u našoj vlastitoj osobi.* Sasvim je druga stvar kada se građani dobrovoljno s vremena na vreme vežbaju u rukovanju oružjem, da bi tako sebe i svoju domovinu osigurali od napada. — Isto tako bi bilo i sa nagomilavanjem blaga, jer bi to druge države shvatile kao pretnju ratom, a to bi ih prisililo da eventualni rat preduhitre (jer od tri sile: *vojne*, *savezničke* i *novčane*, moglo bi se reći da je ova poslednja najpouzdanije ratno oruđe, samo što je vrlo teško proceniti njenu veličinu).

4. *»Država se ne sme zaduživati zbog spoljašnjih državnih razmirica.«*

Ako se u državi ili izvan nje traži pomoć u privredne svrhe (za popravku puteva, podizanje novih naselja, izgradnju žitnica za slučaj nerodnih godina itd.), onda to pomoćno vrelo nije sumnjivo. Ali, kao mehanizam u međusobnoj borbi jedne sile protiv druge, kreditni sistem dugova što rastu u nedogled ali ipak tako da je sadašnje potraživanje uvek osigurano (jer nije verovatno da će se svi poverioci istovremeno s time pojaviti), takav kreditni sistem — duhoviti izum jednog trgovačkog naroda u ovome veku — predstavlja opasnu novčanu silu, državnu blagajnu za vođenje rata veću od blagajni svih drugih država, koja se može iscrpeti samo kad jednom u budućnosti presuše dažbine (što se opet može dugo sprečavati, oživljavanjem prometa i njegovim protivdejstvom na industriju i privredu). Tako olakšano ratovanje, kao i sklonost vlastodržaca ka tome, koja je izgleda ukorenjena u ljudskoj prirodi, velike su smetnje za ostvarenje večnog mira, pa bi jedan preliminarni član morao to zabraniti, utoliko pre što će konačno ipak državno bankrotstvo neizbežno oštetiti i mnoge druge države istovremeno, bez njihove krivice, i time ih javno povrediti. Prema tome, druge države su bar u pravu da se udruže protiv takve države i njenih bezobzirnih namera.

5. *»Nijedna država ne sme se nasilno uplitati u uređenje i upravljanje druge.«*

Jer, šta joj može dati pravo na to? Zar možda skandal kojim jedna država sablažnjava podanike druge države? Međutim, ovaj pre može da posluži kao opomena, jer pred-

* Tako je neki bugarski knez odgovorio grčkom caru, kada je ovaj hteo da s njim reši spor na lep način dvobojem, bez prolevanja krvi svojih podanika: »Kovač koji ima klešta neće svojim rukama vaditi usijano železo iz žerave.«

stavlja primer golemih nevolja što ih je na se navukao jedan narod svojim bezakonjem. I uopšte, rđav primer što ga jedna slobodna osoba daje drugoj *(scandallum acceptum)* ne znači povredu ove druge. — Ovamo, istina, ne bi spadao slučaj kada se jedna država zbog unutrašnjih razmirica pocepa na dva dela, pa svaki za sebe predstavlja zasebnu državu koja hoće da zavlada celinom, i ako bi sada koja strana država jednom od tih delova ukazala pomoć, to se ne bi moglo smatrati mešanjem u uređenje druge države (jer u njoj tada vlada anarhija). No, sve dok ovaj unutrašnji sukob još nije rešen, uplitanje spoljašnjih sila značilo bi povredu prava jednog ni od koga zavisnog naroda, koji se samo bori sa svojom unutrašnjom bolešću, pa bi tako predstavljalo očiglednu sablazan (skandal) i ugrožavalo bi samostalnost svih država.

6. *»Nijedna se država u ratu sa drugom ne sme upuštati u takva neprijateljstva koja bi u budućem miru nužno onemogućila međusobno poverenje, a to su: iznajmljivanje p l a ć e n i h u b i c a (percussores), t r o v a č a (venefici), k r š e n j e u g o v o r a, p o d s t i c a n j e n a i z d a j u (perduellio) u državi sa kojom se ratuje«.*

To su nečasne ratne lukavštine. I usred rata mora da preostane izvesno poverenje u neprijateljev način mišljenja, jer bi u protivnom slučaju bilo nemogućno sklopiti mir, pa bi se neprijateljstvo razbuktalo u rat do istrebljenja *(bellum internecinum)*. Rat je tek nužno sredstvo u nevolji kojim se u prirodnom stanju (u kome ne postoji sud koji bi mogao pravomoćno suditi) silom održava vlastito pravo; i u kome se nijedna od zaraćenih država ne može proglasiti za nepravednog neprijatelja (jer to već pretpostavlja sudsku presudu), jer tek *ishod* rata, kao na takozvanom božjem sudu, odlučuje na čijoj je strani pravo. A između država ne da se zamisliti kazneni rat *(bellum punitivum)*, pošto između njih ne postoji odnos pretpostavljenoga prema podređenome. — Iz toga sledi da bi se rat do istrebljenja, koji može da zatre podjednako obe strane a zajedno s njima i njihovo svekoliko pravo, završio večnim mirom na velikom groblju čovečanstva. Prema tome, takav se rat, kao i upotreba sredstava koja njemu vode, mora neizostavno zabraniti. A da pomenuta sredstva neminovno tamo vode, jasno je po tome što se one paklene veštine, same po sebi niske, ne bi dugo zadržale u granicama rata kada bi se jednom već počele koristiti — kao na primer špijunaža *(uti exploratoribus)* kod koje se iskorišćuje nečasnost *drugih* (koja se u svetu ne može iskoreniti) — nego bi prešle i u stanje mira i tako potpuno uništile njegove ciljeve.

* * *

Svi navedeni zakoni su objektivno, tj. prema intenciji vlastodržaca, zakoni koji nešto *zabranjuju (leges prohibitivae)*. No, jedni od njih spadaju u onu vrstu *strogih* zakona *(leges strictae)*, koji važe bez obzira na okolnosti, te traže *hitno* izvršenje (kao oni pod 1, 5, 6) dok drugi (kao oni pod 2, 3, 4), iako nisu izuzeci od opštih pravila, daju, prema prilikama, *subjektivno* šira ovlašćenja *(leges latae)* u pogledu njihovog *sprovođenja*, te dozvoljavaju da se njihovo izvršenje *odgodi*, ali da se pri tome ne gubi iz vida njihova svrha. Tako, na primer, *uspostavljanje* slobode koje su izvesne države bile lišene (po čl. 2) ne sme se odgoditi do na svetog Živka *(ad calendas graecas*, kako je obećavao Avgust), jer je odugovlačenje dozvoljeno ne zato da se sloboda uopšte ne povrati, nego samo zato da se to ne izvrši prenaglo i na taj način protivno samoj nameri. Zabrana se ovde odnosi na *način sticanja*, koji ubuduće ne sme da važi, ali ne i na *pritežavanje*. Jer, premda ono nema tamo nužan pravni vid, ipak su ga u svoje vreme, tj. u vreme pozitivnog sticanja, sve države prema tadašnjem javnom mišljenju smatrale pravovaljanim.*

DRUGI ODELJAK

koji sadrži definitivne članove večnog mira među državama

Prirodno stanje *(status naturalis)* među ljudima koji žive jedni uz druge nije stanje mira nego, na protiv, ratno

* Da li osim zakona koji nešto nalažu *(leges praeceptivae)* i onih koji nešto zabranjuju *(leges prohibitivae)* ima i takvih zakona koji nešto *dozvoljavaju (leges permissivae)*, u to se dosad s razlogom sumnjalo. Jer, zakoni su uopšte zasnovani na objektivnoj praktičnoj nuždi, a dozvola na praktičnoj slučajnosti izvesnih postupaka. Prema tome bi nas *dopusni zakon* silio da uradimo nešto na šta ne možemo biti prisiljeni, a to bi bila protivrečnost ako objekt zakona u oba slučaja ima isto značenje. — Zabrana koju smo pretpostavili tiče se ovde kod dopunskog zakona samo budućeg načina sticanja nekog prava (npr. nasledstvom), a oslobođenje od te zabrane, tj. dozvola, odnosi se na sadašnje *pritežavanje*, jer ovo drugo, na prelazu iz prirodnog stanja u građansko, premda nije pravovaljano, ipak prema jednom dopusnom zakonu prirodnog prava može da traje i dalje, kao *pošteno posedovanje (possessio putativa)*. No putativno posedovanje, koje je kao takvo konstatovano u prirodnom pravu, zabranjeno je posle prelaza u građansko stanje, u kome se ne može pravo steći na sličan način. Ovlašćenje za trajno posedovanje ne bi moglo postojati da je takvo sticanje ostvareno u građanskom stanju. Jer u njemu bi takvo posedovanje, kao povreda, moralo odmah prestati čim bi se utvrdilo da nije pravovaljano.

Ja sam ovim hteo samo uzgred da skrenem pažnju učiteljima prirodnog prava na pojam jedne *lex permissiva*, onako kako se on sam od sebe nameće umu koji sistematizuje i raspoređuje naročito zbog toga što se on u statutarnom civilnom pravu češće upotrebljava, samo s tom razlikom što samo prohibitivni zakoni stoje sami za sebe, a dozvole nisu unesene u te zakone kao ograničavajući uslov (kako bi trebalo da bude), nego su ubačene među izuzetke. — Tako se npr. kaže: zabranjuje se ovo ili ono: prvo, drugo, treće itd. do u nedogled, dok su dozvole dodate zakonu slučajno, ne po nekom principu, nego tapkajući među konkretnim slučajevima — umesto da su uslovi uneti u *formulu prohibitivnog zakona*, čime bi on ujedno postao i dopusni zakon. — Stoga treba žaliti što je tako brzo napušten duhoviti i nerešeni nagradni zadatak mudroga i oštroumnoga *grofa Windischgrätza*, koji je upravo išao za tim. Mogućnosti takve formule (slične matematičkoj) jedini je pravi probni kamen doslednog zakonodavstva, jer će bez nje tzv. *ius certum* ostati uvek samo smerna želja. Inače ćemo imati samo *generalne* zakone, koji važe *uopšte*, ali ne *univerzalne* zakone, koji su *opštevažeći*, kako to upravo, rekli bi se, i traži pojam jednoga zakona.

stanje, tj. ono u kome, istina, neprijateljstvo ne izbija u svakom trenutku, ali to izbijanje ipak stalno preti. Mirovno stanje treba dakle *uspostaviti.* Pritom, kaniti se neprijateljstva još ne znači dati garantiju za mir; i sve dok jedan sused ne da drugome tu garantiju — što je moguće samo u zakonskom stanju — onaj koji ju je tražio može s ovim postupati kao sa neprijateljem.*

Prvi definitivni član večnoga mira

Građansko uređenje u svakoj državi treba da bude republikansko

Uređenje koje je zasnovano, prvo: na principima *slobode* svih članova jednog društva (kao ljudi); drugo: na načelima *zavisnosti* svih od jednog jedinog zajedničkog zakonodavstva (kao podanika); i treće: na zakonu *jednakosti* svih *(kao građana)* — jedino koje proističe iz ideje prvobitnog ugovora, na kojoj mora da počiva sveukupno pravno zakonodavstvo jednog naroda — jeste *republikansko* uređenje.* U pravnom pogledu to je baš ono uređenje koje

* Obično se uzima da se ni s kim ne sme postupati neprijateljski, osim u slučaju da me je on stvarno *povredio* — a to je sasvim ispravno ako smo oboje u *građanskom zakonskom stanju.* Jer time što je neko stupio u to stanje, pruža on drugome potrebnu sigurnost (preko vlasti kojoj su obojica potčinjeni). — No pojedinac (ili narod) u čisto prirodnom stanju oduzima mi tu sigurnost i vređa me već samim tim stanjem ukoliko živi pored mene, vređa me iako ne delom *(facto),* a ono bezakonitošću svoga stanja *(statu iniusto),* pa ma i ne preduzimao ništa protiv mene: i pošto me time stalno ugrožava, to ga mogu prinuditi ili da sa mnom stupi u zakonski odnos ili da se ukloni iz moga susedstva. — Prema tome, postupak na kome se zasnivaju svi idući članovi glasi: svi ljudi koji mogu uzajamno delovati jedan na drugog moraju potpadati pod neko građansko uređenje.

Svako je pravno uređenje, što se tiče osoba koje obuhvata:

1) uređenje prema *pravu građana države* jednog naroda *(ius civitatis);*

2) prema *međunarodnom pravu* država u međusobnom odnosu *(ius gentium);*

3) prema *pravu građana sveta,* ukoliko ljude i države koji svojim odnosom utiču jedni na druge posmatramo kao građane jedne opštečovečanske države *(ius cosmopoliticum).* — Ova podela nije proizvoljna, već je nužna ako je reč o ideji večnog mira. Jer, kada bi samo jedan pojedinac ili država bili u odnosu uzajamnog fizičkog uticaja, a uz to u prirodnom stanju, onda bi takav odnos bio skopčan sa ratnim stanjem, dok ovde upravo postoji namera da se ljudi takvog stanja oslobode.

* *Pravna* (a time i spoljašnja) *sloboda* ne može se, dakle, definisati, kako se to često čini, kao ovlašćenje da se »čini sve što se hoće ako se nikome ne čini nepravda«. Jer šta znači *ovlašćenje?* Mogućnost jednog postupka, ukoliko se time nikome ne nanosi nepravda. Objašnjenje bi, dakle, ovako glasilo: *»Sloboda je mogućnost postupaka kojim se nikom ne čini nepravda.* Nepravda se ne čini nikome (radio čovek što god hteo) samo ako se nikome ne čini nepravda.« To je dakle prazna tautologija. — Naprotiv, spoljašnju (pravnu) *slobodu* treba objasniti ovako: ona je ovlašćenje da se ne pokoravam nikakvim spoljašnjim zakonima do onima za koje sam dao svoju saglasnost. — Tako isto, spoljašnja (pravna) *jednakost* u nekoj državi jeste onaj odnos među građanima prema kome niko ne može drugoga bilo na šta pravno obavezati, a da se i sam istovremeno ne podvrgne zakonu, tako da je *mogućno* i njega obavezati na isti način. (Princip *pravne* zavisnosti nije potrebno objašnjavati, jer je on već sadržan u pojmu državnog uređenja). — Ova su prava ljudima urođena, ona im nužno pripadaju i ne mogu se od njih odvojiti. Štaviše, preko principa pravnih odnosa čovek uzdiže ova prava i potvrđuje njihovo važenje i za svet viših bića (ukoliko ih zamišlja), te se prema istim načelima smatra građaninom natčulnog sveta. — Jer i božanski zakoni, koje mogu da saznam samim umom, vežu me u mojoj slobodi jedino ukoliko sam ja sam mogao na to pristati (pošto tek pomoću zakona slobode svoga vlastitog uma dobijam pojam o božanskoj volji). Što se tiče principa *jednakosti,* s obzirom na najuzvišenije biće na svetu, osim Boga, koje bih recimo mogao zamisliti kao nekog velikog Eona, to nema razloga da meni pripada samo dužnost da slušam, a njemu pravo da zapoveda, ako ja na svome položaju vršim svoju dužnost kao što je onaj Eon vrši na svome. — A razlog što se ovaj princip *jednakosti* ne može primeniti na odnos prema Bogu (kao što je bilo s principom slobode) je u tome što je on jedino biće kod koga prestaje pojam dužnosti.

Što se tiče prava jednakosti svih građana jedne države kao podanika, to je — u odgovoru na pitanje da li je *nasledno plemstvo* dopušteno — reč jedino o tome

predstavlja pravi temelj svake građanske konstitucije. I pitanje je samo: da li je ta konstitucija jedina koja može da dovede do večnoga mira.

Republikansko uređenje, uz svoje časno poreklo iz čistog izvora pravnoga pojma, sadrži i nadu da će dovesti do željene posledice — do večnoga mira. A evo iz kojih razloga. — Traži li se (kao što je to u ovom uređenju jedino mogućno) pri glasanju »za rat ili protiv rata« saglasnost svih građana, onda ništa nije prirodnije do to da će oni dobro promisliti pre nego što se upuste u tako opasnu igru da svojim glasovima sebi pribave sve patnje rata, a to je: da sami ratuju, da plaćaju ratne troškove sopstvenom imovinom, da s mukom popravljaju pustoš što rat za sobom ostavlja i konačno, da se zlo prevrši, da sami snose teret dugova koji zagorčavaju i sam mir, a koji se nikada ne mogu otplatiti zbog blisko predstojećih novih ratova. Naprotiv, u uređenju koje nije republikansko i u kome podanik nije građanin, rat je nešto najprostije na svetu, jer državni poglavar nije ravnopravni državni podanik, nego njen sopstvenik, te zbog rata ne trpi ni najmanju oskudicu na gozbama, u lovu, u letnjikovcima, po dvorskim svečanostima i sl. Stoga on može da otpočne rat i zbog najmanjih trica, kao kakav veseli izlet, a iz pristojnosti će ravnodušno prepustiti njegovo opravdanje diplomatskom telu, koje je u svako doba na to spremno.

* * *

Da se republikansko uređenje ne bi pobrkalo s demokratskim, kao što se obično dešava, mora se napomenuti sledeće. Oblici države *(civitas)* mogu se podeliti bilo prema razlici u nosiocima vrhovne državne vlasti, bilo prema *načinu* kako poglavar (bio on ko mu drago) *upravlja* narodom. Oni prvi oblici su zapravo oblici *vladanja (forma imperii)*, i mogućna su svega tri: da vladalačku vlast poseduje ili *jedan* čovek, ili *nekolicina* među sobom povezana, ili pak zajedno *svi* koji čine građansko društvo *(autokratija, aristokratija* i *demokratija;* vladarska vlast, plemićka vlast i narodna vlast). Oni drugi su oblici upravljanja *(forma regiminis)*, a tiču se načina kako se država služi svojom punom vlašću zasnovanom na ustavu (tj. na aktu opšte volje kojim od gomile postaje narod), i u tom pogledu oblik države može biti *republikanski*, ili *despotski. Republikanizam* je državni princip koji traži da izvršna vlast u državi bude odeljena od zakonodavne. *Despotizam* postoji tamo gde dr-

»da li *rang* jednog podanika pred rangom drugoga, priznat od države, treba da prethodi *zasluzi*, ili da zasluga prethodi rangu«. — Očigledno je pak da je vrlo neizvesno, ako je rang vezan za rođenje, hoće li za njim slediti zasluga (okretnost i odanost u službi). To je onda isto kao da je dato priznanje povlašćenom licu bez ikakve zasluge (da, na primer, bude zapovednik); a to opšta narodna volja, u prvobitnom ugovoru, koji predstavlja polaznu tačku za svako pravo, neće nikada zaključiti. Jer plemić nije samim tim i *plemenit čovek*. — Što se tiče *službenog plemstva* (a tako bi se mogao nazvati rang nekog višeg činovnika stečen ličnim zaslugama), to ovde rang nije važan kao svojina za dotičnu osobu, nego za samu službu, pa jednakost time nije povređena; jer ostavi li dotična osoba svoju službu, ona istovremeno ostavlja i rang i vraća se u narod.

žava samovoljno sprovodi zakone koje je sama dala, odnosno gde se vladar služi javnom voljom kao svojom privatnom. — Od pomenuta tri državna oblika *demokratija* je, u pravom smislu reči, *despotizam*, jer ona osniva takvu izvršnu vlast gde svi odlučuju o jednom ili možda protiv jednoga (koji prema tome nije sa tim saglasan), tako da odlučuju svi koji ipak nisu svi. A to znači protivrečnost opšte volje same sa sobom i sa slobodom.

Svaki oblik upravljanja koji nije *reprezentativan* zapravo je *rugoba*, jer zakonodavac ne može u jednoj istoj osobi biti i izvršilac svoje volje (isto kao što ni kod silogizma opšta istina sadržana u gornjem sudu ne može istovremeno predstavljati supsumciju pojedinačnog slučaja iz donjeg suda pod gornji). I premda su ona druga dva državna uređenja nedostatna utoliko što u izvesnoj meri omogućuju takav način upravljanja, ipak je kod njih bar mogućno da usvoje oblike upravljanja koji odgovara *duhu* reprezentativnog sistema, otprilike onako kako je *govorio* Fridrih II: da je on samo najviši sluga u državi.* Kod demokratskog ustava to je, međutim, nemogućno jer tamo hoće svako da vlada. Stoga se može reći: što je manja personalna strana državne vlasti, (tj. broj onih koji vladaju) i što je veća reprezentacija, tim državno uređenje više odgovara mogućnosti republikanizma, te ima nade da će se postepenim reformama dotle i uzdići. Sa tog razloga u aristokratiji je već teže nego u monarhiji, a u demokratiji je i nemogućno ostvariti ovo jedino potpuno pravno uređenje drugačije do nasilnom revolucijom. Ali, narodu je do načina upravljanja* neuporedivo više stalo nego do oblika države (iako vrlo mnogo zavisi od toga da li ovaj više ili manje odgovara pomenutoj svrsi) mada, ako hoće da se saobrazi pojmu prava, mora ostvariti reprezentativni sistem jer je jedino u njemu mogućan republikanski način upravljanja, bez koga je uprava despotska i nasilna, bilo da je u pitanju koje mu drago uređenje. — Nijedna od starih takozvanih republika nije za to znala, i zbog toga su naprosto morale preći u despotizam, koji je pod vrhovnom vlašću jednog jedinog čoveka još najsnošljiviji.

---

* Visoki nazivi što se pridaju vladarima (na primer: božji pomazanik, predstavnik božje volje na zemlji, zamenik božji), bili su često predmet prekora, kao gruba, zaludivačka laskanja. No meni se čini da to nije opravdano. — Daleko od toga da bi ti epiteti mogli učiniti oholim gospodara zemlje. Naprotiv, morali bi ga učiniti skrušenim u duši (ako ima razuma, kao što se mora pretpostaviti), kada pomisli da je preuzeo službu, odveć krupnu za jednog čoveka, da upravlja *ljudskim pravom*, tom najvećom svetinjom na zemlji, i da mora biti u neposrednoj brizi nije li povredio tu zenicu oka božjeg.

* Mallet du Pan se hvali svojim naizgled genijalnim, ali šupljim i besadržajnim jezikom, kako je posle višegodišnjeg iskustva konačno došao do uverenja o istinitosti poznate Popeove izreke: »Neka se ludaci prepiru o tome kakva je uprava najbolja; najbolja je ona koja se najbolje sprovodi.« Ako to ima da znači: najbolje sprovedena uprava najbolje se provodi, onda je on, po Swiftovim rečima, skrckao crvljiv orah. A ako to ima da znači da je takva uprava i po svom obliku najbolja, tj. najbolje državno uređenje, onda je to iz temelja pogrešno; jer primeri dobrih uprava ne moraju nikako govoriti u prilog načinu upravljanja. — Ko je bolje vladao od jednog *Tita* ili *Marka Aurelija*, pa ipak je jedan ostavio kao naslednike *Domicijana*, a drugi *Komoda*. Da je državno uređenje bilo dobro, nikada se to ne bi moglo desiti, jer je njihova nepodobnost za taj položaj bila poznata, a i moć vladara bila je u dovoljnoj meri jaka da ih odstrani.

Drugi definitivni član večnoga mira

Međunarodno pravo treba da se osniva na f e d e r a l i z m u slobodnih država

Narodi, kao države, mogu se posmatrati kao pojedinci koji se u svom prirodnom stanju (tj. u stanju nezavisnosti od spoljašnjih zakona) uzajamno vređaju već time što žive jedni uz druge i od kojih svaki, u interesu sopstvene sigurnosti, može i treba s pravom tražiti od drugoga da stupi u uređenje slično građanskom, u kome će svakome biti zagarantovano pravo. To bi bio *savez naroda,* koji ipak ne bi morao biti međunarodna država. I u tome bi upravo ležala protivrečnost: svaka država, naime, uključuje odnos *višega* (zakonodavca) prema nižemu (onome koji *sluša,* narodu), pa bi više naroda u jednoj državi sačinjavalo samo jedan narod, a to se protivi pretpostavci (jer mi baš imamo u vidu pravo *pojedinih naroda* u međunarodnom odnosu, ukoliko ti narodi čine različite države, a ne naroda stopljenih u jednu državu).

Baš kao što mi s dubokim prezirom gledamo na privrženost divljaka njihovoj bezakonskoj slobodi — radije da se bez prestanka glože nego da se pokore zakonitoj sili koju bi sami konstituisali, pa tako, dakle, više volje mahnitu slobodu nego razumnu — i smatramo je za surovost, neotesanost i životinjsko uniženje čoveka, tako bi isto, moglo bi se pomisliti, obrazovani narodi (svaki za se okupljen u svojoj državi) morali požuriti da što pre izađu iz tako zaostalog stanja. Umesto toga, međutim, svaka *država* hoće da pokaže svoje veličanstvo (jer narodno veličanstvo je besmislen izraz) baš time što nije podređena nikakvoj spoljašnjoj zakonskoj sili, a sjaj državnog poglavara ogleda se u tome što mu stoje na raspolaganju mnoge hiljade ljudi spremne da se žrtvuju za stvar koja ih se ništa ne tiče, a da se pri tom on sam ne izlaže nikakvoj opasnosti. Razlika između evropskih i američkih divljaka leži uglavnom u tome što su neka plemena ovih poslednjih pojedena od svojih neprijatelja, dok oni prvi umeju da svoje pobeđene protivnike upotrebe mnogo bolje nego kao jelo, oni će pomoću njih radije povećati broj svojih podanika, a time i količinu oruđa za nove i veće ratove.

S obzirom na zloćudnost ljudske prirode što otvoreno izbija u slobodnom odnosu među narodima (dok je u građanskom zakonskom poretku, usled pritiska uprave, vrlo prikrivena), čudno je zaista što reč *pravo* nije mogla biti potpuno izbačena iz ratne politike kao cepidlačenje i što se još nijedna država nije odvažila da se javno založi za takav stav. Još uvek se iskreno navode *Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel* i dr. (sve vajni tešitelji) za *opravdanje* ratnog napada, premda njihov kodeks, bilo da je sastavljen filozofski, bilo diplomatski, nema i ne može imati ni najmanje *zakonske* snage (jer države kao takve ne podležu

zajedničkoj spoljašnjoj prinudi). Nema primera da se jedna država ikada dala skoliti argumentima, poduprtim svedočanstvima tako važnih ljudi, da odustane od svoje namere. — To poštovanje što ga svaka država odaje pojmu prava, bar na rečima, dokazuje ipak da čovek poseduje jednu duboku, iako zasada uspavanu, moralnu obdarenost koja će pobediti princip zla u njemu (a ovaj se ne može poreći) i dati mu nade da to očekuje i od drugih. Jer inače, države željne rata ne bi reč *pravo* ni uzimale u usta, osim da sa njom teraju šegu, kao onaj galski vladar koij je izjavio: »Priroda je jačega obdarila tom prednošću što mu se slabiji mora pokoravati.«

Države, međutim, ne mogu tražiti svoje pravo posredstvom procesa, kao na sudu, nego samo ratom i njegovim srećnim završetkom, *pobedom,* a takvim načinom ne može da bude konačno rešeno na čijoj je strani pravo, pošto se *mirovnim ugovorom* doduše toga puta završava rat, ali ne i ratno stanje, jer se uvek nalazi nov izgovor za sukob (a ratno se stanje ne može nazvati ni prosto nepravednim, jer je tu svak sudija u svojoj stvari). Isto tako, za države po međunarodnom pravu ne može važiti isto što i za pojedinca u bezakonskom stanju, po prirodnom pravu, tj. da »treba izaći iz takvoga stanja« (jer kao države one već imaju iznutra pravno uređenje, te su van dohvata spoljašnje prinude, koja bi ih prema svojim pravnim pojmovima htela podvesti pod jedno šire zakonsko uređenje). Kako, međutim, um sa najvišeg prestola moralne zakonodavne vlasti apsolutno proklinje svaki rat kao pravni postupak, zahtevajući, naprotiv, kao najneposredniju dužnost, mir koji se bez međunarodnog ugovora ne može ni stvoriti ni osigurati — to je potreban jedan savez naročite vrste, koji bismo mogli nazvati *savezom mira (foedus pacificum).* Taj savez bi se od *ugovora o miru (pactum pacis)* razlikovao po tome što ovaj poslednji hoće da okonča samo *jedan* rat, a onaj prvi *sve* ratove, zauvek. Savez ne ide za tim da se domogne kakve moći za državu, nego isključivo da održi i osigura *slobodu* svake pojedine države, kao i drugih država u savezu, a da se ipak nijedna od njih ne potčini javnim zakonima i njihovoj prinudnoj sili (kao što je to slučaj kod ljudi u prirodnom stanju). — Može se pokazati da je ova ideja *federaliteta,* koja bi trebalo postepeno da zahvati sve države i da tako dovede do večnog mira, izvodljiva (objektivno realna). Kada bi kojom srećom nekom moćnom i prosvećenom narodu pošlo za rukom da obrazuje republiku (a ona po svojoj prirodi mora biti sklona večnome miru), onda bi ona postala središte federativnog ujedinjenja za ostale države koje bi joj se priključile i tako osigurale slobodu, shodno ideji međunarodnog prava. A taj bi se savez, daljim prisajedinjavanjima te vrste, postepeno sve više proširivao.

Razumljivo je kad jedan narod kaže: »Ne treba da bude rata između nas, jer mi želimo da se formiramo u dr-

žavu, tj. da sebi postavimo najvišu zakonodavnu, upravnu i sudsku vlast, koja će naše sporove rešavati mirnim putem.« — Ali kada ta država kaže: »Neka ne bude rata između mene i ostalih država, premda ja ne priznajem zakonodavne vlasti koja će zajemčiti meni moje pravo, a ja njoj njeno«, onda je uopšte nerazumljivo na čemu ja zasnivam poverenje u svoje pravo; da li na surogatu građanskog društvenog saveza, to će reći federalizmu, koji, da bi uopšte imao nekog smisla, um nužno vezuje za pojam međunarodnog prava.

Pojam međunarodnog prava kao prava *na rat* nema zapravo nikakvog smisla (jer bi to onda značilo da ono kroji pravdu na osnovi jednostranih maksima silom, a ne na temelju opštevažećih spoljašnjih zakona, koji ograničavaju slobodu svakog pojedinca), te bi se pod njim moglo razumeti samo ovo: sasvim je pravo da se ljudi koji tako misle međusobno zatru i na taj način nađu večni mir u prostranom grobu što će prekriti sve strahote nasilja zajedno s njihovim začetnicima. — Kad je reč o međusobnom odnosu država, um zna samo jedan put za izlazak iz bezakonskog stanja neprekidnog rata: da se države, isto kao i pojedinci, odreknu divlje (bezakonske) slobode, da se prilagode javnim prinudnim zakonima, te da tako obrazuju *međunarodnu državu (civitas gentium)* koja će se, naravno, sve više širiti dok naposletku ne obuhvati sve narode na zemlji. Ali kako to one, prema svom shvatanju međunarodnog prava, nikako ne žele, odbacujući time *in hypothesi* ono što je *in thesi* ispravno, to se na mesto pozitivne ideje jedne *svetske republike* može postaviti (ako ne želimo da nam sve propadne) kao *negativni* surogat samo jedan sve širi, postojan *savez* koji odbacuje rat i koji će zaustavljati bujicu protivpravnih neprijateljskih sklonosti; no uz stalnu opasnost da bi one mogle provaliti *(Furor impius intus — fermit horridus ore cruento* — Bezbožni ratni bes . . . sipa užasno iz krvožedne gubice. Vergilije).*

Treći definitivni član večnoga mira

Pravo građana sveta treba da se ograniči na uslove opšteg hospitaliteta

Ni ovde, kao ni u prethodnim članovima, nije reč o filantropiji, nego o *pravu,* te prema tome *hospitalitet* (go-

* Po završenom ratu, pri sklapanju mira, bilo bi umesno za svaki narod da se posle blagodarenja proglasi i dan pokajanja, kada će se u ime države tražiti milost božja za velika sagrešenja za koja je ljudski rod još uvek kriv, jer neće da se povinuje nikakvom zakonskom uređenju u odnosu na druge narode, već se, ponosan na svoju nezavisnost, radije laća varvarskog sredstva rata (kojim se ne rešava baš ono što se traži, naime pravo svake države). — Blagodarenja za vreme rata povodom neke *pobede,* himne koje se (kako se kaže pravo izrailjski) pevaju *Bogu nad vojskama,* stoje u izrazitoj suprotnosti s moralnom idejom oca čovečanstva, jer osim ravnodušnosti u pogledu načina na koji narodi u međusobnom odnosu nastoje da ostvare svoja prava (a koji je dovoljno žalostan) izražavaju još i radost zbog uništenja velikog broja ljudi odnosno njihove sreće.

stoprimstvo) znači pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tle nekog drugog ne bude od ovoga primljen neprijateljski. To mu se pravo može uskratiti ako s tim nije skopčana njegova propast. No dok se mirno vlada na svom mestu, ne sme biti susretan neprijateljski. Taj se zahtev ne može postavljati na osnovu *prava gostoprimstva* (jer bi se za to tražio poseban dobrotvorni ugovor, po kome bi on na izvesno vreme postao ukućanin), već na osnovu *prava posete*, koje pripada svim ljudima kao društvenim bićima. Jer, svi oni zajednički imaju pravo na zemljinu površinu, na kojoj se, pošto je loptasta, ne mogu rasuti u beskonačnost, već jedan mora trpeti drugoga kraj sebe, i niko prvobitno nema više prava da bude na jednom mestu zemlje nego drugi. — Nenastanjeni delovi zemljine površine, kao što su mora i pustinje, rastavljaju doduše ovu zajednicu, ali ipak *brod* ili *kamila* (pustinjski brod) omogućuju da se ljudi jedni drugima približe preko ovih predela bez gospodara i da svoje zajedničko pravo na zemljinu površinu iskoriste za uspostavljanje međusobnog saobraćaja. Kada negostoljubivi stanovnici morskih obala, na primer Berberi, otimaju brodove u priobalskim morima ili brodolomce odvode u ropstvo, ili kada se stanovnici peščanih pustinja, arapski beduini, približuju nomadskim plemenima smatrajući svojim pravom da ih pljačkaju, onda se taj divljački postupak protivi prirodnom pravu. Ali se zato ni pravo stranih došljaka na hospitalitet ne proteže dalje od *pokušaja* da se uspostavi mogućnost saobraćaja sa starosedeocima. — Na taj način mogu i najudaljeniji narodi sveta doći do mirnih uzajamnih odnosa, koji će naposletku postati javnopravni i tako konačno ljudski rod još više približiti stanju svetskograđanskog uređenja.

Uporedi li se sa tim *negostoljubivi* postupak civilizovanih, naročito trgovačkih država na našem kontinentu, zaključiće se da je nepravda koju one čine kada *posećuju* (odnosno, što za njih isto znači, *osvajaju*) strane zemlje i narode, strahovito velika. Amerika, crnačke zemlje, Molučka ostrva, Kap itd. bili su za njih, u vreme otkrića, zemlje koje nikome ne pripadaju, jer o starosedeocima uopšte nisu vodili računa. Pod izgovorom da im je jedina namera osnivanje trgovačkih stovarišta, oni su u Istočnu Indiju (Hindustan) doveli strane ratničke narode, a zajedno s njima uspostavili su i ugnjetavanje domorodaca, podbadanje raznih tamošnjih država na ratove bez kraja i konca, glad, pobunu, verolomstvo i kako već ne glasi ta litanija svih zala od kojih trpi ljudski rod.

Stoga su Kina* i Japan *(Nipon)*, posle iskustva s ovakvim gostima učinili mudro; Kina što im je dozvolila prilaz,

---

* Da bismo ovu veliku državu obeležili onim imenom kojim se ona sama naziva (naime Kina, a ne Sina ili kakav drugi tome srodni glas), potrebno je samo pogledati Georgijusov *Alphabetum Tibetanum*, str. 651—654, naročito nota *b*, dole. — Prema napomeni petrogradskog profesora Fischera ova zemlja nema zapravo određenog imena kojim se sama zove. Još ponajčešće je ime *kin*, tj. zlato, koje Tibetanci označavaju rečju *ser*, pa zato se kineski car i zove kralj *zlata*, tj. kralj najsjajnije

ali ne i ulaz u zemlju, a Japan što je dozvolio pristanak uz obalu samo jednom malom evropskom narodu, Holanđanima, isključujući, međutim, i njih od zajednice s domorocima, kao da su zarobljenici. Pri tome je najgore (ili, posmatrano sa stanovišta moralnog sudije najbolje) što im ni to nasilje ne pruža nikakvo zadovoljstvo, što se sva trgovačka društva nalaze na rubu propasti, što Šećerna ostrva, to leglo najokrutnijeg i najsmišljenijeg ropstva (kako se može zamisliti) ne donose pravu dobit, već jedino posrednu, ukoliko služe ne baš pohvalnoj nameni da obrazuju mornare za ratne flote i da time omogućuju rat u Evropi. A sve to čine one sile koje se svojom pobožnošću busaju u prsa i, premda su do grla ogrezle u nepravdi, hoće još da ih smatraju za izabranice pravdoljubivosti.

No, kako se među narodima na celoj zemlji razvilo jedinstvo (u užem ili širem smislu) do te mere da se povreda prava izvršena na jednom mestu na zemlji oseća na svim drugim mestima, samim tim ideja o pravu građana sveta nije nikakva fantastična i nastrana pravna zamisao, već je u nepisanom kodeksu i državnog i međunarodnog prava nužna dopuna za javno pravo čoveka uopšte, a time i za večni mir. I samo pod tim uslovom mogli bismo se podičiti da mu se neprekidno približavamo.

Prvi dodatak

O garantiji večnog mira

To *jemstvo (garantiju)* ne daje niko manji do velika umetnica *priroda (natura daedala rerum)*, u čijem se mehaničkom toku jasno razabire svrhovitost kojom ona ljude, i mimo njihove volje, kroz neslogu vodi slozi. Mi je zovemo

---

zemlje na svetu. Ta reč verovatno u samoj zemlji glasi *čin* (chin), ali su je italijanski misionari zbog guturalnog glasa, možda, izgovarali kao *kin.* — Otuda se vidi da je zemlja koju su Rimljani nazivali *serskom* zemljom (zemljom *Sera*) bila Kina. Kako je svila u Evropi stizala preko *Velikog Tibeta* (a dalje verovatno preko *Malog Tibeta*, Buhare i Persije), to je bilo povod za mnoga razmišljanja o starini ove neobične zemlje, u poređenju sa Hindustanom, pa preko Tibeta i sa Japanom. Međutim, ime Sina ili Čina, kako navodno susedi nazivaju tu zemlju, ne omogućuje nikakve zaključke. — Možda bi se i prastara zajednica Evrope s Tibetom, iako ona nikada nije bila dovoljno priznata, mogla rasvetliti iz onoga što nam je o tome sačuvao Hesychius, naime po uzviku Κονξ 'Ομπαξ (Konks Ompaks) hijerofanata u eleuzijskim misterijama (V. Putovanje Anaharzisa mlađeg, 5. deo, str. 447 i dalje). — Jer, prema pomenutom Georgijusovom *Alphabetum Tibetanum*, reč *Concioa* znači *bog*, a ona je upadljivo slična reči *konks. Pah-cio* (ib. str. 520), što su Grci lako mogli izgovarati kao *paks*, znači *promulgator legis*, tj. bogatstvo rasprostranjeno u celoj prirodi (zlato i Cenresi, str. 177). *Om*, pak, što La Kroz prevodi sa *benedictus, blagosloven*, može, primenjena na božanstvo, značiti jedino *blaženi*, str. 507. Otac Fr. Horatius dobijao je od tibetanskih *lama*, koje je češća pitao šta razumeju pod bogom (Concioa) uvek isti odgovor: »*To je skup svih sveteca*« (tj. blaženih duša, koje su se, ponovnim rađanjem u smislu lamaizma, posle mnogih seoba kroz razna tela, naposletku povratila u božanstva i preobrazile se u *burhane*, tj. bića dostojna obožavanja, str. 223). Prema tome bi ona tajanstvena reč *konks ompaks* imala da znači: *sveto* (konks), *blaženo* (om) i *mudro* (paks) najviše biće, rašireno po celom svetu (personifikacija prirode), a upotrebljavana u grčkim *misterijama* verovatno je za posvećene bila izraz *monoteizma*, nasuprot politeizmu naroda; premda je Horatius (na nav. mestu) u tome video izraz nekog ateizma. — Na pomenuti način može se objasniti kako je ona tajanstvena reč došla preko Tibeta Grcima, a time se ujedno, obrnuto, može objasniti i kako je vrlo davno bio uspostavljen promet Evrope s Kinom, preko Tibeta, možda još ranije nego sa Hindustanom.

sudbinom, ukoliko se u njoj sve to događa pod prinudom jednog, po svojim zakonima delovanja, nama nepoznatog uzroka, a *proviđenjem**, ukoliko nam svrsishodnost sveta nameće misao o dubljoj mudrosti nekog višeg uzroka koji je upravljen ka objektivnoj krajnjoj svrsi ljudskog roda i koji unapred određuje taj svetski tok. Ni po najuspelijim ustrojstvima prirode (Kunstanstalten) ne može se to proviđenje *saznati*, niti se može ma šta o njemu zaključiti, već ga jedino (kao što je to uvek kada se radi o odnosu stvari prema njihovoj svrsi) možemo, a i moramo, *u mislima dodati*, da bismo tako o njemu stekli neki pojam po analogiji s postupcima ljudi (Kunsthandlungen) Predstava o odnosu i slaganju proviđenja sa (moralnom) svrhom koju nam um neposredno propisuje jeste ideja koja je *teorijski* doduše preterana, ali je praktično (npr. da se pomenuti mehanizam iskoristi u vezi s pojmom dužnosti *večnoga mira)*, dogmatična i po svojoj realnosti svakako osnovana — Kada se, kao ovde, radi samo o teoriji (a ne religiji), onda je s obzirom na ograničenost ljudskog uma — koji se u pogledu odnosa uzroka i posledice mora držati u granicama mogućnog iskustva — upotreba reči *priroda* prikladnija i *skromnija* nego neki izraz koji bi označio neko za nas saznat-

---

* U suštini mehanizma prirode, a tu spada i čovek kao čulno biće, ispoljava se jedan osnovni oblik koji možemo razumeti samo tako da u njemu vidimo unapred određenu svrhu stvoritelja sveta. To predodređenje zovemo uopšte (božanskim) *proviđenjem.* Ono je *stvaralačko (providentia conditrix; semel iussit, semper parent,* Avgustin), kada je reč o početku sveta; *upravljačko (providentia gubernatrix)* ukoliko ide za tim da održi tok prirodnog zbivanja prema opštim zakonima svrsishodnosti; *vodilačko (providentia directrix),* kada vodi prema posebnim svrhama koje čovek nije u stanju da predvidi, već samo po uspesima da nasluti. Najzad, ako je reč o pojedinačnim događajima, kao o božanskim svrhama, to ne zovemo više proviđenjem, već *voljom božjom (directio extraordinaria).* Pa kako ona stvarno ukazuje na čuda, premda se ti događaji tako ne zovu, luda je drskost čoveka to što je želi saznati kao takvu. Jer nastojanje da se na osnovu jednog pojedinačnog događaja izvede poseban princip dejstvujućeg uzroka (tj. da je taj događaj svrha, a ne samo prirodna mehanička sporedna posledica neke druge, nama potpuno nepoznate svrhe) potvrđuje njegovu besmislenost i našu preteranu uobraženost, ma kako naš rečnik pri tom bio pobožan i skrušen. — Isto je tako podela proviđenja posmatranog s *materijalne* strane, to će reći s obzirom na *predmete* u svetu kojih se tiče, na *opšte* i *posebno,* pogrešna i sama sebi protivrečna (na primer, da se ono doduše stara o održanju svih vrsta živih bića, ali da jedinke prepušta slučaju). Jer, mi zovemo proviđenje opštim baš zato da se nijedna pojava ne shvati kao izuzetak od njega. — Verovatno se tu mislilo na podelu proviđenja s *formalne* strane, s obzirom na način kako ono ostvaruje svoju nameru, naime na *redovno* (npr. umiranje i oživljavanje prirode prema smeni godišnjih doba) i *vanredno* proviđenje (kada npr. morske struje nanose drvo na ledene obale, gde ono ne može da raste, za tamošnje stanovnike, koji bez njega ne bi mogli živeti). — Premda u ovom drugom slučaju možemo sebi dobro objasniti fizičko-mehanički uzrok tih pojava, (npr. time što drveće koje raste na obalama reka umerenog podneblja pada u vodu, a onda ga, recimo, golfska struja nosi dalje), ipak ne smemo izgubiti iz vida ni teleološki uzrok, koji ukazuje na staranje jedne više mudrosti koja vlada nad prirodom. — Školski pojam božje *pomoći* ili sudelovanja *(concursus),* pri delovanju u čulnom svetu, mora se odbaciti. Jer, *prvo,* samo sebi protivreči da se tako različite stvari dovode u međusobnu vezu (*gryphes iungere equis* — grifone združiti s konjima. Prev.), i da onaj koji je potpuni uzrok svih promena *dopunjuje* svoje sopstveno predeterminantno proviđenje u svetskom toku, kao da je to proviđenje bilo nepotpuno. Tako npr. reći da je *pored* boga lekar izlečio bolesnika, je, kao *prvo,* po sebi protivrečno, jer *causa solitaria non iuvat.* Bez Boga ne bi bilo ni lekara sa svim njegovim lekovima, te tako Bogu treba pripisati *ceo* učinak ako hoćemo da se uzdignemo do najvišeg, teorijski za nas neshvatljivog prauzroka. Ili, *ceo* se učinak mora pripisati lekaru — ako tu pojavu objašnjavamo u uzročnom nizu, prema prirodnim zakonima. *Drugo,* pomenuti nas način mišljenja lišava svih određenih principa za prosuđivanje jednog efekta. Ali, u *moralno-praktičiom* pogledu (gde naša težnja potpuno prevazilazi okvir čulnog sveta), kada npr. verujemo da će Bog i nedostatke naše sopstvene pravičnosti nadoknaditi na neki, za nas, neshvatljiv način, samo ako je pri tom naša namera bila iskrena, to jest, da smo težeći za dobrom učinili sve što smo mogli — u tom je slučaju pojam božje pomoći sasvim na mestu, štaviše i neophodno potreban. Pri tom se samo po sebi razume da niko ne sme pokušati da dobro delo, kao prirodni događaj, objasni tom pomoći, jer bi to značilo pretpostaviti mogućnost teorijskog saznanja natčulnoga sveta, što je besmisleno.

ljivo *providenje*. Jer ovim poslednjim čovek sebi drsko stavlja »Ikarova krila« da bi se približio tajni svojih nedokučivih namera.

Pre nego što pobliže odredimo to jemstvo, biće potrebno da ispitamo prilike koje je priroda pripremila za one osobe koje deluju na njenoj velikoj pozornici, prilike zbog kojih će ona naposletku morati da obezbedi mir, a u sklopu toga i način kojim to ona postiže.

Njena provizorna mera sastoji se u tome: 1) što se pobrinula da ljudi mogu živeti u svim krajevima sveta, 2) što ih je *ratom* rasterala na sve strane, da tako nasele i krajeve najnepogodnije za stanovanje i 3) što ih je opet ratom prisilila da stupe u manje ili više ozakonjene odnose. Dostojno divljenja je već samo to što u hladnoj pustoši Ledenog mora raste mahovina koju *irvas* iščeprka ispod snega, da bi sam poslužio kao hrana ili zaprega Ostjacima ili Samojedima; ili što u slanim, peščanim pustinjama živi *kamila*, koja je upravo kao stvorena za putovanja kroz pustinje, da ove ne ostanu neiskorišćene. Još se jasnije ispoljava svrhovitost u prirodi kada se uoči da na obalama Ledenog mora, osim životinja s krznom, žive još i morževi, morski konji i kitovi, čije meso za tamošnje stanovnike predstavlja hranu, a ulje ogrev. No najveće udivljenje izaziva brižljivost prirode što ovim pustim krajevima daje naneseno drvo (a da se upravo i ne zna otkuda ono dolazi), jer bez toga materijala ljudi ne bi mogli graditi prevozna sredstva, ni oružje, niti kolibe za stanovanje. Imajući tako pune ruke posla u borbi sa zverima, oni žive u međusobnom miru. — Međutim, ono što ih je tamo *oteralo* verovatno je bio samo rat. Prva životinja koju je čovek ukrotio i pripitomio u doba naseljavanja zemlje i koja mu je služila u ratu jeste *konj*. Slon dolazi kasnije, u razvijenije doba, kada već postoje države. Tako se isto i veština da se seju izvesne vrste trava, za koje sada više i ne znamo kako su isprva izgledale, a koje danas zovemo *žitom*, kao i umnožavanje i oplemenjivanje raznih *vrsta voća* presađivanjem i kalemljenjem (za Evropu dolaze, možda, u obzir samo dve vrste: divlja jabuka i divlja kruška) mogla roditi tek u vreme kada su već bile obrazovane države, u kojima je postojala zemljišna svojina. Pre toga ljudi su živeli slobodno i bez zakona, kao *lovci**, ribari i pastiri, sve dok nisu s vremenom postali *poljodelci*, pa su onda otkrili *so* i *železo*, možda prva dva artikla tražena na sve strane u trgovačkom prometu raznih naroda. Time su za njih stvoreni *mirni odnosi* te je tako na-

---

* Od svih načina života *lovački život* je nesumnjivo u najvećoj protivrečnosti sa civilizovanom državnim uređenjem. Jer, pošto tu porodice moraju da žive svaka za se, one uskoro postaju jedna drugoj *tuđe*, rasute po prostranim šumama, a to lako dovodi do *neprijateljskih* odnosa, zbog toga što je svakoj od njih potrebno mnogo prostora da pribavi sebi hranu i odeću. — *Nojeva krvna zabrana* (I knj. Mojs. gl. 3, st. 4—6), bila je često ponavljana, pa je, štaviše, docnije bila postavljena i kao uslov hrišćanima novopridošlim iz paganstva — premda iz obzira prema pokrštenim Jevrejima (Djela apostolska, XV, 20, XXI, 25) — i značila je, kako izgleda, prvobitno, zabranu *lovačkog života*. Jer, pri takvom načinu života, često se dešava da ljudi moraju da jedu presno meso, te tako zabrana koja se odnosi na meso znači, ujedno, i zabranu pomenutog načina života.

stupilo stanje sporazumevanja, u okviru zajednice, a i mirnih odnosa čak i među udaljenijim narodima.

Priroda, koja se pobrinula za to da ljudi *mogu* da žive svuda na zemlji, istovremeno je, mada protiv njihove volje, i despotski htela da oni *treba* svuda da žive. Da bi to postigla, ona nije u njima, kao pretpostavku za to, stvorila pojam dužnosti (koji bi ih obavezao preko nekog moralnog zakona), već je za tu svrhu izabrala rat. — Jer, mi vidimo narode koji imaju zajednički jezik, pa prema tome i zajedničko poreklo, kao što su *Samojedi* na Ledenom moru, s jedne strane, i jedan narod sa sličnim jezikom u *Altajskom* gorju, dvesta milja daleko, s druge strane, dok se među njih uklještio jedan strani, to jest mongolski konjanički, dakle ratnički narod, i tako jedan deo njihovog plemena potisnuo daleko u puste krajeve, kuda oni sami od sebe sigurno nikada ne bi otišli.* Isto su tako, od sada dalekih ali jezički srodnih *Mađara, Fince,* zvane *Lapi,* rastavili gotski i sarmatski narodi, kada su provalili među njih. A šta je drugo moglo oterati *Eskime* (te možda prastare evropske pustolove, pleme sasvim različito od ostalih američkih plemena) na severu i *Pešere* na jugu Amerike, čak do Ognjene zemlje, šta drugo do rat, koji služi prirodi kao sredstvo da naseli celu zemlju? Za sam rat nije potreban naročiti povod, on je izgleda nakalemljen na ljudsku prirodu, te, štaviše, važi kao nešto plemenito, na šta čoveka podstiče častoljublje, bez sebičnih pobuda. Tako je došlo do toga da se *ratnička hrabrost* smatra (kod američkih divljaka isto kao i kod evropskih, u viteško doba) za nešto od neposredno velike vrednosti, i to ne samo *dok rat traje* (što bi bilo opravdano), nego i zato *da bi bilo* rata, pa ga često i započinju samo da tu hrabrost pokažu. Na taj način rat je sam po sebi stekao neko unutrašnje *dostojanstvo,* te ga čak i filozofi uzdižu kao nešto što oplemenjuje čovečanstvo, zaboravljajući pri tom na izreku onog Grka: »Rat ne valja zato što više ljudi pokvari nego što pokvarenih uništi.« — Toliko o tome šta priroda čini da ostvari *svoju sopstvenu svrhu,* s obzirom na ljudski rod kao životinjsku vrstu.

Sada dolazi pitanje koje zadire u suštinu namere da se dođe do večnog mira: »Šta čini priroda u toj nameri, to će reći s obzirom na svrhu što je čoveku stavlja u dužnost njegov vlastiti um, odnosno šta čini u pogledu njegove *moralne svrhe,* i kako ona garantuje da će sve ono što bi čovek po zakonima slobode *trebalo* da radi, a stvarno ne radi, biti obezbeđeno, a da ni onda kada ga priroda *prisili* da to *uradi* njegova sloboda ne bude okrnjena, i to u smislu svih

* Moglo bi se pitati: ako je priroda htela da ove ledene obale ne ostanu nenaseljene, šta će biti sa njihovim stanovnicima kad im jednoga dana, kao što se može očekivati, voda više ne bude nanosila drvlje? Jer, verovatno je da će, sa napretkom kulture, stanovnici onih delova zemlje u kojima vlada umerena klima umeti bolje da upotrebe drvo što raste na obalama njihovih reka, te neće dozvoliti da ono pada u reke i da ga voda nosi u more. Ja na to odgovaram: stanovnici oko reke *Oba,* Jeniseja i Lene dostavljaće im ga putem trgovine, u zamenu za proizvode životinjskog porekla, jer je životinjsko carstvo jako bogato na ledenim morskim obalama — ali samo onda, kada ih priroda prethodno bude prisilila da uspostave mir.

triju odnosa javnoga prava: *državnog, međunarodnog* i *prava građana sveta.«* — Kada za prirodu kažem: *ona hoće* da se desi ovo ili ono, onda to ne znači kao da nam ona nameće dužnost da to učinimo (jer to može samo slobodan praktični um čovekov), nego to ona sama *čini*, hteli mi to ili ne *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt* — onoga koji je voljan, sudbina vodi, a onoga koji se opire, vuče — Prev.).

1. Kada jedan narod unutrašnjim razmiricama i ne bi bio primoran da se potčini prinudi javnih zakona, ipak bi ga na to prisilio spoljašnji rat. Jer svaki narod, prema napred pomenutom ustrojstvu prirode, nalazi pred sobom drugi narod koji ga potiskuje i protiv koga mora iznutra da se organizuje u *državu* ako hoće da mu se suprotstavi kao spremna sila. *Republikansko* uređenje je jedino koje potpuno odgovara ljudskom pravu, ali ga je vrlo teško stvoriti, a još teže održati, tako da mnogi tvrde kako bi to morala biti država *anđela,* jer ljudi sa svojim sebičnim sklonostima nisu dorasli za uređenje tako uzvišenog oblika. Ali tu priskače priroda u pomoć uvaženoj, na umu zasnovanoj, opštoj volji koja je u praksi tako nemoćna, i to baš onim istim sebičnim sklonostima, tako da sada zavisi jedino od dobre državne organizacije (a za to su ljudi svakako sposobni) da one sile ljudskih sklonosti upravi jedne protiv drugih i da time njihovo uzajamno razorno dejstvo zaustavi ili potpuno poništi. Konačni ishod za um ispada takav kao da te sile uopšte i ne postoje, te tako čovek, iako nije dobar u moralnom smislu, postaje ipak silom prilika dobar građanin. Problem osnivanja države može se rešiti, ma kako to grubo zvučalo, i za sam narod đavola (samo ako imaju razuma), a rešenje glasi ovako: »Gomilu razumnih bića, koja kao celina traže opšte zakone u interesu svog opstanka, a od kojih svaki pojedinac želi potajno da im izmakne, tako organizovati i dati im državno uređenje da njihovi privatni stavovi, međusobno oprečni, budu jedni drugima prepreka, te da rezultat njihovih javnih postupaka bude isti kao da takve rđave namere uopšte nisu ni imali.« Takav problem mora biti *rešiv.* Jer, taj zadatak ne traži da znamo kako se ljudi moralno poboljšavaju, nego samo to kako se mehanizam prirode može kod njih iskoristiti da bi se oprečnost njihovih nemiroljubivih raspoloženja u jednom narodu upravila tako da se oni sami među sobom prisile na pokoravanje zakonima i da nužno uspostave stanje mira u kome će važiti zakoni. I u postojećim, još vrlo slabo organizovanim državama vidimo da su one u svojim spoljašnjim postupcima ipak vrlo blizu tome što propisuje ideja prava, premda to zacelo ne dolazi od njihove unutrašnje moralnosti — kao što se uopšte ne može očekivati da dobro državno uređenje dolazi od moralnosti, nego baš obrnuto, da dobro uređenje omogućuje dobro moralno vaspitanje naroda. Um može dakle da iskoristi mehanizam prirode slu-

žeći se sebičnim sklonostima čovekovim (a one, razumljivo, dolaze u spoljašnji sukob) kao sredstvom za ostvarenje svoje prave svrhe, to jest pravnog propisa, i da na taj način, koliko to stoji do same države, unapredi i obezbedi unutrašnji i spoljašnji mir. — To znači ovo: priroda neminovno *hoće* da pravo odnese konačnu pobedu. Ako se propusti da se tu što uredi, učiniće se to naposletku samo od sebe. Mada s velikim nezgodama. — »Odveć snažno savijena trska puca, a ko hoće previše, neće ništa.« (Bouterwek)

2. Ideja međunarodnog prava pretpostavlja da postoje mnoge susedne države, nezavisne i *odvojene* jedna od druge. I premda takvo stanje znači već samo po sebi rat (ako federativna zajednica država ne spreči da planu neprijateljstva), ipak je i ono, prema ideji našeg uma, bolje no to da jedna od država svojom moći nadvisi ostale i da se one pod njenom vlašću stope u univerzalnu monarhiju. Jer, što je obim vlasti veći, dejstvo zakona postaje slabije, a bezdušni despotizam, pošto iskoreni klice dobra, pada naposletku u anarhiju. Međutim, svaka država (ili njen poglavar) želi da postigne trajan mir na taj način što će, po mogućnosti, zavladati celim svetom. Ali *priroda hoće* drukčije. — Dva su sredstva kojima se ona služi da spreči mešanje naroda i da ih odvoji jedne od drugih. To su razni *jezici* i različite *religije.** U toj različitosti krije se, doduše, sklonost ka međusobnoj mržnji i izgovor za rat, ali ona ipak, razvijanjem kulture i postepenim zbližavanjem ljudi, vodi većoj saglasnosti u principima i sporazumevanju u miru, koji se neće ostvariti i obezbediti kao onaj despotizam — na groblju slobode — slabljenjem svih sila, već njihovom ravnotežom u najživljoj utakmici.

3. Isto kao što mudro razdvaja narode, koje bi svaka država, pozivajući se čak na međunarodno pravo, htela da ujedini pod sobom lukavstvom i silom, priroda tako isto, s druge strane, ujedinjuje narode, koje pojam prava građana sveta ne bi dovoljno zaštitio protiv nasilja i rata, služeći se pri tom njihovim uzajamnim koristoljubljem. To je *trgovački duh* koji ne može da postoji uporedo s ratom i koji, pre ili kasnije, zavlada svakim narodom. A kako je od svih sredstava kojima država raspolaže *novac* zacelo najpouzdanija *sila*, to je on (a ne, naravno, moralna pobuda) snažan podsticaj za sve države da potpomažu plemeniti mir i da svojim posredovanjem sprečavaju rat svugde u svetu, gde god bi pretila opasnost od njegovog izbijanja, upravo tako, kao da se nalaze u trajnom protivratnom stanju. Jer, veliki se savezi u ratne svrhe mogu po prirodi same stvari stvo-

* *Različite religije:* da čudna li izraza! Upravo tako kao da se govori o različitim moralima. Ima, istina, raznih *načina verovanja,* no oni se ne tiču religije, već istorijskih sredstava korišćenih za unapređenje vere i njeno naučno prikazivanje; tako isto, ima i raznih verskih knjiga (zendavesta, vede, kuran itd.), ali postoji samo jedna jedina *religija,* koja važi za sve ljude i sva vremena. Svi oni mogu sadržati samo sredstvo za unapređenje religije, koje je slučajno i različito u zavisnosti od mesta i vremena.

riti samo u vrlo retkim slučajevima, a još ređe uspeti. — Na taj način, samim mehanizmom ljudskih sklonosti garantuje priroda večni mir; sa sigurnošću, razume se, koja nije dovoljna da se teorijski *prorekne* kada će nastupiti taj mir. No, praktično ona je dovoljno velika, te nam stavlja u dužnost da radimo na ostvarenju svrhe koja nije puka utvara. žnost da radimo na ostvarenju te svrhe koja nije puka utvara.

Drugi dodatak

Tajni član večnog mira

Tajni član u raspravama javnog prava, posmatran objektivno, tj. po svojoj sadržini, predstavlja protivrečnost. No, gledan subjektivno — prema osobinama ličnosti koja je diktuje — može da ima smisla, ukoliko bi po mišljenju dotične osobe dovelo u pitanje njenu čast ako bi je javno proglasili za njegovog autora.

Jedini član te vrste sadržan je u ovoj postavci: *države naoružane za rat treba da zatraže savet u maksimama filozofa o uslovima koji bi omogućili javni mir.*

Može se, međutim, učiniti da je za zakonodavni autoritet države, kojoj naravno treba pridati atribut najveće mudrosti, poniženje to što ona od svojih *podanika,* u ovom slučaju filozofa, dobija pouku o tome kakva će načela primeniti u postupku prema drugim državama; pa ipak je preporučljivo da tako postupi. Država će ih, dakle, *prećutno* (smatrajući to tajnom) na to *podsticati,* a to znači otprilike ovo: ona će ih *pustiti* da slobodno i javno *govore* o načelima kako se vodi rat i kako se stvara mir (a oni će to činiti i sami od sebe, samo ako im se ne zabrani). Saglasnost države u tom pravcu ne treba da bude naročito utanačena, jer na to obavezuje sveopšti ljudski um, kao moralni zakonodavac. — Time naravno nije rečeno da je država dužna dati prednost načelima filozofa nad mišljenjem jurista, kao predstavnika državne vlasti, nego jedino to da ih je dužna *saslušati.* Jurist, čiji su simboli *terazije* prava, no uz to još i *mač* pravde, služi se obično ovim poslednjim ne samo zato da od prava otkloni sve strane uticaje nego i zato da i mač stavi u jedan tas, ako ovaj ne bi hteo da pretegne *(vae victis).* Jurist, koji i po svom moralu nije istovremeno i filozof, u najvećem je iskušenju da tako i postupi, jer njegova je dužnost samo da primenjuje postojeće zakone, a ne da ispita treba li te zakone usavršiti. I tako on rang svoga fakulteta, stvarno niži, računa kao viši zbog toga što je uz njega vlast (a to je slučaj i sa ostala dva fakulteta). — Filozofski fakultet stoji ispod ove savezničke sile, na vrlo niskom stepenu. Tako se, npr. kaže da je filozofija samo služavka teologije (a to se isto kaže i za druge dve nauke). Samo se ne vidi »da li ona ide ispred svoje milostive gospođe kao njen lučonoša ili iza nje kao njen skutonoša.«

Da će kraljevi postati filozofi ili filozofi kraljevi, to se ne može očekivati, a nije ni poželjno, jer posedovanje vlasti neminovno kvari slobodno umno rasuđivanje. Ali da kraljevi i kraljevski narodi — to jest oni koji sami sobom vladaju po zakonima jednakosti — ne dozvole da klasa filozofa iščezne ili ućuti, već da je puste da javno govori, to je oboma potrebno za osvetljavanje njihovog posla. A kako je ta klasa po svojoj prirodi nesposobna da se potajno organizuje i kuje zavere, to otpada i svaka sumnja u nju da bi se mogla baviti bilo kakvom *propagandom.*

PRILOG

I

O nesaglasnosti između morala i politike u pogledu večnog mira

Moral je već sam po sebi praksa u objektivnom značenju kao skup bezuslovno zapovednih zakona po kojima *treba* da postupamo, pa je očigledan besmisao, pošto smo tom pojmu dužnosti već priznali njegov autoritet, reći da ne *možemo.* Jer onda taj pojam sam od sebe ispada iz oblasti morala (*ultra posse nemo obligatur*). Samim tim, ne može postojati spor između politike, kao izvršne pravne nauke, i morala koji je, kao takav, samo teorijska nauka (pa time ni spor prakse sa teorijom). U protivnom slučaju, morala bi se pod moralom razumeti neka opšta *nauka o mudrosti,* odnosno teorija maksima po kojima će se birati najpodesnija sredstva da se ostvare namere u sopstvenu korist, a to bi značilo osporavati da uopšte ima morala.

Politika kaže: »*Budite mudri kao zmije*«; moral tome dodaje (kao ograničavajući uslov): »*i nevini kao golubovi.*« Ako oboje ne može da postoji zajedno, u istoj zapovesti, onda zaista postoji sukob politike s moralom. Ali, ako oboje treba da bude bezuslovno ujedinjeno, onda je pojam suprotnosti besmislen, pa se pitanje o tome kako se taj sukob može izgladiti ne može čak ni postaviti kao zadatak. Iako izreka: »*Poštenje je najbolja politika*«, sadrži teoriju kojoj praksa, na žalost, vrlo često protivreči, ipak je isto tako teorijska izreka: »*poštenje je bolje od svake politike*«, beskrajno uzvišena nad svakim prigovorom, štaviše, ona je neophodan preduslov politike. Bog koji čuva granice morala ne uzmiče pred Jupiterom, bogom koji štiti granice sile. Jer, ovaj poslednji još je podložan sudbini, to jest, um nije dovoljno prosvetljen da bi mogao sagledati čitav niz uzroka koji određuju buduće događaje i koji, na osnovu onoga što ljudi rade ili propuštaju, po mehanizmu prirode sa sigurnošću predskazuju srećan ili loš ishod — mada se ljudi tome nadaju. No o tome šta čovek treba da radi da ne

bi skrenuo s puta kojim mu dužnost (po pravilima mudrosti) nalaže da ide i da bi time ostvario svoju krajnju svrhu, o tome nam um svagda daje dovoljno jasno uputstvo.

Praktičar (kome je moral samo teorija) lišava nas bezutešno naše dobroćudne nade (čak i onda kada priznaje moralne *obaveze* i sposobnost čoveka da radi u pravcu njihovog *ostvarenja*), obrazlažući to u stvari time da on iz ljudske prirode vidi da čovek nikada *neće hteti* ono što se od njega traži da bi se ostvario večni mir. — Naravno, volja svih *pojedinaca* da žive u zakonskom uređenju na principima slobode (*distributivno* jedinstvo volje svih) nije u tu svrhu dovoljna, već se za to traži da *svi zajedno* hoće to stanje (*kolektivno* jedinstvo ujedinjene volje). Taj teški zadatak potrebno je rešiti i zbog toga da bi se obrazovala jedna celina građanskog društva. A kako se različitim partikularnim htenjima pojedinaca mora pridružiti još jedan uzrok koji će ih — što nijedan sam od njih ne bi mogao — ujediniti da bi se stvorila zajednička volja, to u *sprovođenju* te ideje (u praksi) treba računati samo na *silu* kao početak pravnoga stanja, a ona će naknadno svojim prinudnim dejstvom stvoriti javno pravo. Ono će, naravno, kao što se već unapred može očekivati, pokazati velika odstupanja od one ideje (u teoriji), jer se, osim toga, ne sme mnogo računati na moralno shvatanje savetodavca: da će on, pošto ujedini pustu gomilu, prepustiti narodu da svojom zajedničkom voljom ostvari pravno uređenje.

To onda znači: ko već jednom ima vlast u svojim rukama, taj neće dozvoliti da mu narod propisuje zakone. Država koja je već dospela u taj položaj, te nije podložna nikakvim spoljašnjim zakonima, neće dopustiti da način kojim ostvaruje svoje pravo nad drugim državama bude u njihovoj nadležnosti. Pa i čitav jedan kontinent, ako oseti svoju nadmoć nad drugim, koji mu inače i ne stoji na putu, iskoristiće sva sredstva da pojača svoju moć time što će ga opljačkati ili čak njime zagospodariti. I dok se, eto, s jedne strane, svi teorijski planovi o državnom, međunarodnom i pravu građana sveta raspršuju u neizvodljive ideale bez stvarne sadržine, dotle se, s druge strane, praksa zasnovana na empirijskim principima ljudske prirode, koja ne smatra za poniženje da iz samog načina kako se u svetu radi crpe pouke za svoje maksime, jedino može nadati da će naći sigurnu osnovicu za svoju zgradu državne mudrosti.

Razume se, ako nema slobode i na njoj zasnovanog moralnog zakona i ako je sve što se događa ili što se može dogoditi, samo goli mehanizam prirode, tada je i čitava politika (kao veština da se taj mehanizam iskoristi za upravljanje ljudima) samo praktična mudrost, a pojam prava samo misao lišena stvarne sadržine. No, ako se pokaže neophodno potrebnim da se moralni zakon poveže s politi-

kom, da se, štaviše, uzdigne na stepen njenog ograničavajućeg uslova, onda se mora priznati da su ta dva pojma spojiva. Ja mogu, istina, da zamislim *moralnog političara,* koji bira principe politike tako da oni mogu postojati uporedo s moralom, ali ne *političkog moralistu,* koji kuje moral onako kako je to korisno za državnika.

Moralni političar postaviće sebi ovo načelo: ako se jednom pokažu kakvi nedostaci, bilo u državnom uređenju, bilo u međusobnom odnosu država koji nisu mogli biti sprečeni, onda je dužnost, na prvom mestu, državnih poglavara da posvete pažnju tome da se oni što pre poprave i saobraze prirodnom pravu, onakvom kakvo stoji u ideji našeg uma kao uzor pred našim očima — pa makar to zahtevalo i žrtve od strane njihovog samoljublja. Kidanje veza državne ili svetske građanske zajednice, još pre nego što postoji bolje uređenje koje će stupiti na mesto staroga, protivi se doduše svakoj politici, a i moralu koji je u tom pitanju saglasan s politikom, pa bi bilo besmisleno tražiti da se pomenuti nedostaci otklone smesta i bez potrebnih obzira. Ali da vlastodržac ima bar trajno u vidu maksimu o neophodnosti takve promene i da se na taj način stalno približava svojoj svrsi, tj. uređenju koje je prema pravnim propisima najbolje, to se zacelo sme od njega tražiti. Jedna država može već stvarno imati republikansku *upravu* iako u njoj još, prema postojećoj konstituciji, postoji *vladarska moć* (despotska vlast), sve dok se narod postepeno ne osposobi da postane pristupačan samoj ideji zakonskog autoriteta, (upravo tako kao da zakoni imaju fizičku moć) i dok se prema tome ne utvrdi da je dorastao za sopstveno zakonodavstvo (prvobitno zasnovano na pravu). Međutim, ako bi narod pod pritiskom lošeg uređenja izazvao *revoluciju* i nezakonitim putem izvojevao zakonitije uređenje, onda u tom slučaju ne bi ipak trebalo smatrati dozvoljenim da se narod vrati na staro uređenje — premda bi za vreme revolucije s pravom bio kažnjen kao buntovnik svak ko bi se njome baktao i istupao silom ili podmuklošću. Što se tiče spoljašnjeg odnosa jedne države prema drugoj, ne sme se od države tražiti da se ona odrekne svog uređenja, makar ono bilo i despotsko, sve dok postoji opasnost da će je druge države odmah progutati (jer je to uređenje ipak zaštita protiv spoljašnjeg neprijatelja). Prema tome, pri sprovođenju gornjeg načela treba dopustiti i odlaganje njegovog ostvarivanja za bolju priliku.*

---

* To su dopusni zakoni čistoga uma, koji dozvoljavaju da se neko nepravedno javnopravno stanje održi sve dotle dok samo od sebe ne sazre za potpuni prevrat ili dok se mirnim sredstvima tome ne približi. Jer, makakvo pravno uređenje, makar ono i u manjoj meri odgovaralo pojmu prava, bolje je no nikakvo, a takva sudbina (anarhija) može da zadesi *prenagljenu* reformu. — Prava državna mudrost smatraće, dakle, u sadašnjem stanju stvari, svojom dužnošću da sprovodi reforme u duhu ideala javnoga prava, a revolucije, tamo gde ih priroda sama izazove, neće iskoristiti da opravda još veće ugnjetavanje, već će ih shvatiti kao poziv prirode da sprovede temeljitu reformu i da stvori zakonsko uređenje zasnovano na principima slobode, kao jedino trajno uređenje.

I premda moralisti koji su skloni despotizmu (i koji u praksi prave omaške) greše na razne načine protiv načela politike (time što suviše naglo preduzimaju mere ili ih preuranjeno veličaju), ipak ih iskustvo stečeno u ovom njihovom sukobu s prirodom mora postepeno izvesti na bolji put. Nasuprot tome, političari koji mørališu *onemogućuju* sa svoje strane da se postigne nešto bolje time što ulepšavaju protivpravne državne principe pod izgovorom da je ljudska priroda *nesposobna* za dobro onako kako ga propisuje ideja uma, i na taj način ovekovečuju povredu prava.

Praksa kojom se diče ti političari u stvari je *majstorija,* pri čemu su im sve misli uperene jedino na to kako da povlađuju najvišoj vlasti (da ne bi promašili svoju privatnu korist) da izneveri narod, a po mogućnosti i ceo svet. Tako rade pravi juristi (oni od *zanata,* a ne iz *zakonodavstva),* kada zađu u oblast politike. Jer, kako njihov posao nije da sami mudruju o zakonodavstvu, nego da sprovode postojeća naređenja zemaljskog prava, to im uvek mora izgledati najbolje ono zakonsko uređenje koje upravo postoji ili, kada ovo bude izmenjeno s najvišeg mesta, ono sledeće, i tako je sve u svom odgovarajućem mehaničkom redu. Ali, kada se iz te veštine da se snađu u svakom stanju u njima rodi uobraženje da mogu prema pravnim pojmovima (dakle a priori, ne empirički) suditi o principima *državnog uređenja* uopšte, ako zatim na sav glas objave da poznaju *ljude* (što se, naravno, može očekivati, jer s mnogima imaju posla), ali ne poznaju *čoveka* i sve ono što se od njega može načiniti (za šta se traži više stanovište antropološkog posmatranja), te se, snabdeveni tim pojmovima, bace na državno i međunarodno pravo kako ga propisuje um — onda taj prelaz ne mogu da izvrše drukčije do u duhu izvrtanja, primenjujući svoj uobičajeni postupak (postupak mehanizma po despotski datim prinudnim zakonima) i tamo gde pojmovi uma poznaju samo zakonsku prinudu zasnovanu na principima slobode, koja tek omogućuje pravo državno uređenje. A tobožnji praktičar misli da može taj zadatak rešiti mimo ideje uma, empirički, ugledajući se na razna državna uređenja koja su se najbolje održala, ali su u većini slučajeva bila protivpravna. — Načela kojima se on pri tome služi (mada ih glasno ne ispoveda) svode se otprilike na sledeće sofističke maksime:

1. *Fac et excusa.* Ulući zgodnu priliku da samovoljno prisvojiš bilo pravo države nad njenim, bilo nad kojim drugim susednim narodom. Mnogo je lakše i tananije izneti opravdanje i ulepšati *nasilje posle dela* (naročito u prvom slučaju ako je najviša unutrašnja vlast istovremeno i zakonodavna, te joj se valja pokoravati bez razmišljanja) nego pre toga tražiti ubedljive razloge i čekati na protivdokaze. Već i sama ta drskost stvara izvestan utisak kao da je onaj koji tako postupa stvarno ubeđen u zakonitost svo-

ga postupka, a bog *bonus eventus* je naposletku najbolji pravni zastupnik.

2. *Si fecisti nega.* Za ono što si sam zgrešio, te si npr. svoj narod doveo do očajanja i tako do ustanka, poreci da je *tvoja* krivica, pa tvrdi da je svemu kriva upornost podanika ili, ako si se domogao susednog naroda, da je krivica do ljudske prirode, jer čovek je takav: ako ga ne predusretneš silom, budi siguran da će on predusresti tebe i da ćeš mu pasti u ruke.

3. *Divide et impera.* To znači: ako ima u tvom narodu nekoliko privilegovanih glavara, koji su te izabrali samo za svog prvaka (*primus inter pares*), zavadi ih međusobno i odvoj ih od naroda. Pomaži zatim narodu, obećavajući mu veću slobodu, pa će onda sve bezuslovno zavisiti od tvoje volje. A ako se radi o stranim državama, onda je sejanje razdora među njih prilično pouzdano sredstvo da ih, tobože pomažući slabijoj, potčiniš jednu za drugom.

Ove političke maksime neće doduše nikoga obmanuti, jer su one odreda svakome poznate. Nije u pitanju ni to da se zbog njih treba stideti, kao da je reč o odveć očiglednoj nepravdi. Kako se, međutim, velike sile nikada ne stide suda obične gomile, već samo jedna druge, i kako ih pomenuta načela mogu dovesti u nepriliku samo onda ako *promaše* a ne ako budu otkrivene (jer što se tiče moralnosti maksima, sve one jednako misle), to im još uvek preostaje *politička čast*, na koju mogu sigurno računati — a ona se sastoji *u povećavanju moći*, ma kojim je putem stekli.*

* * *

Iz svih tih krivudanja nemoralnih pravila mudrosti koja ide za tim da ljude izvede iz prirodnog ratnog stanja i uvede u stanje mira, jasno proizilazi: da ljudi, kako u privatnim, tako i u javnim odnosima ne mogu zaobići pojam prava, te se ne usuđuju da politiku otvoreno grade samo na mudrolijama i da time pojmu javnog prava odreknu svaku poslušnost — što naročito pada u oči u međunarodnom

---

* Premda neki još sumnjaju u izvesnu zlobu ukorenjenu u ljudskoj prirodi, — kod *ljudi* koji žive u jednoj državi, te bi umesto nje hteli da kao tobožnji uzrok protivzakonitih pojava u ljudskom mišljenju navedu i nedovoljno razvijenu kulturu (sirovost), ipak ta pakost pada u oči sasvim neprikriveno i neoporecivo u spoljašnjem međusobnom odnosu *država*. U unutrašnjosti svake države ona je prikrivena prisilom građanskih zakona jer se sklonosti građana, da jedni prema drugima budu nasilni, moćno suprotstavlja jedna veća sila, to jest državna vlast. Na taj način pribavlja sila celini moralni vid (*causae non causae*), a osim toga, sprečavajući da ne izbiju protivzakonske ljudske sklonosti, ona zaista, u velikoj meri, olakšava da se moralna sposobnost razvija ka neposrednom poštovanju prava. — Jer, svak o sebi veruje da bi pravo smatrao svetim i verno ga se držao, kada bi to isto mogao očekivati od svakog drugog, a to mu država delimično i obezbeđuje. Time je učinjen znatan korak *ka* moralnosti (iako sam korak još nije moralan), jer čovek biva privržen pojmu dužnosti, bez obzira na to hoće li mu to biti (na neki način) uzvraćeno. — No, pošto svaki ima o sebi dobro mišljenje, i, istovremeno, pretpostavlja postojanje rđavih namera kod svih drugih, to se svi uzajamno osuđuju i osporavaju jedan drugome *stvarnu* vrednost. (A odakle to dolazi kada se *prirodi* čoveka, kao slobodnog bića, ne može pripisati krivica, nećemo raspravljati). Pa kako i poštovanje prema pojmu prava, koga se čovek nikako ne može odreći, najsvečanije sankcioniše teoriju o sposobnosti čoveka da mu se saobrazi, to svak uviđa da je dužan činiti, sa svoje strane, ono što taj pojam traži — bez obzira na to što drugi misle.

pravu — već mu ukazuju dužno poštovanje, premda izmišljaju stotine izgovora i zabašurivanja da ga u praksi zaobiđu i da prepredenoj sili pripišu autoritet kao da je izvor i spona sveg prava. — Da bi se tom namernom izvrtanju učinio kraj (mada ne i nepravdi koja je time ulepšana) i da se pritvorni *predstavnici* moćnih na zemlji prisile na priznanje da ne govore u prilog pravu, već sili, od koje su prihvatili ton kao da i sami imaju da tu nešto zapovedaju, biće dobro da se razotkrije obmana kojom oni zavaravaju i sebe i druge i da se pronađe najviši princip usmeren ka večnome miru, da se, jednom rečju, pokaže: da sve zlo koje mu stoji na putu potiče otuda što politički moralist počinje odande gde moralni političar s pravom završava i što on, podređujući načela svrsi (tj. uprežući konje iza kola), osujećuje sopstvenu nameru da politiku dovede u sklad s moralom.

Da bi se praktična filozofija dovela u sklad sama sa sobom, potrebno je najpre rešiti pitanje: da li kod zadataka praktičnog uma treba poći od njegovog *materijalnog principa*, od *svrhe* kao predmeta naše volje, ili od *formalnog*, koji ima u vidu samo spoljašnju slobodu i koji glasi: radi tako kako bi mogao zahtevati da tvoja maksima postane opšti zakon (bila svrha koja mu drago).

Ovaj drugi princip mora, van svake sumnje, imati prvenstvo. Jer, kao pravni princip on je bezuslovno nužan, dok je onaj prvi nužan samo onda ako se pretpostave empirički uslovi postavljene svrhe, tj. ako je njegovo ostvarenje mogućno. Pa čak i kad bi ta svrha (npr. večni mir) bila i naša dužnost, ipak bismo i nju morali izvesti iz formalnih principa, maksima spoljašnjeg postupanja. — Prvi od ovih je princip *političkog moralista* (odnosno problem državnog, međunarodnog i prava građana sveta) i sam je *zadatak iz veštine (problema technicum)*. Drugi, međutim, kao princip *moralnog političara*, za koga on predstavlja *zadatak iz morala (problema morale)*, razlikuje se od prvog kao nebo od zemlje po načinu kako vodi večnom miru, koji mi ne želimo samo kao fizičko dobro, nego i kao stanje što proističe iz priznavanja dužnosti.

Za rešenje prvog problema, to jest problema državne umešnosti, traži se dobro poznavanje prirode, kako bi se njen mehanizam mogao iskoristiti za pomenutu svrhu. Pa ipak je sve to neizvesno s obzirom na večni mir kao krajnji rezultat te umešnosti, uzeli mi ma koji od navedena tri dela javnog prava. Neizvesno je na koji je način lakše na duže vreme održati narod u državi u poslušnosti i napredovanju istovremeno: da li strogošću, ili mamcem bačenim njegovoj sujeti, da li vrhovnom vlašću jednog čoveka ili udruženim snagama nekolicine poglavara, možda samo činovničkim plemstvom ili vlašću celog naroda. Za sve vrste uprave (izuzev jedino pravu republikansku, koja, međutim, može pasti na um samo moralnom političaru), istorija nam

daje suprotne primere. — Još nesigurnije je *međunarodno pravo,* izgrađeno tobože na temelju statuta prema ministarskim planovima, jer ono odista predstavlja samo reč bez stvarne sadržine i zasniva se na ugovorima koji u istom onom aktu kojim su zaključeni sadrže prikrivenu nameru da budu pogaženi. Tome nasuprot, rešenje drugog problema, tj. *problema politike,* nameće se tako reći samo od sebe, za svakoga je očigledno: izlaže sramoti svako lukavstvo i pri tom vodi pravo svrsi. No mudrost nas podseća na to da mu ne treba prilaziti prenagljeno i silom, nego da mu se treba, kad god to povoljan sticaj prilika dopusti, neprestano približavati.

To, dakle, znači: »Težite pre svega za carstvom čistog praktičkog uma i za njegovom *pravdom,* pa će vam vaša svrha (blagodet večnog mira) sama od sebe pasti u deo.« Jer, moral ima tu karakterističnu osobinu, i to u pogledu njegovih načela javnog prava (a time i politike koja se može a priori saznati), da ukoliko svrhu čini manje zavisnom od fizičke ili moralne prednosti, utoliko se upravo svrha sa tom prednošću više podudara. To dolazi otuda što baš a priori data opšta volja (u jednom narodu ili u međusobnom odnosu raznih naroda) jedina odlučuje o tome šta je među ljudima pravo. A ta ujedinjena volja svih može, samo ako se na delu dosledno postupa, da prouzrokuje ujedno i po mehanizmu prirode dejstvo za kojim težimo i da tako pribavi efekat pojmu prava. — Tako, na primer, jedno načelo moralne politike glasi: narod treba da se udruži u državu isključivo prema pravnim pojmovima slobode i jednakosti. Taj se princip osniva na dužnosti, a ne na mudrosti. I sada, neka politički moralisti mudruju do mile volje o prirodnom mehanizmu ljudske gomile organizovane u društvo i neka govore kako će on obesnažiti pomenuta načela i osujetiti njihovu nameru ili neka nastoje da dokažu svoje tvrđenje primerima loše organizovanih uređenja starog i novog doba (npr. demokratija bez predstavničkog sistema), ipak oni ne zaslužuju da ih iko sluša. U prvom redu zbog toga što takva pogubna teorija baš sama stvara zlo koje predskazuje, jer baca čoveka u istu klasu s ostalim živim mašinama, kojima je ostala još samo svest da nisu slobodna bića, da bi tako u sopstvenim očima postali najbedniji među svim bićima na svetu.

Kao opštepoznata poslovica, rečenica: *Fiat iustitia pereat mundus,* što u prevodu glasi: neka vlada pravda, a neka propadnu svi lupeži u svetu, zvuči možda malo razmetljivo, ali je istinita. To je odvažno pravno načelo, koje staje odlučno na put svim krivudanjima lukavstva i nasilja. Samo se ono ne sme shvatiti pogrešno, kao dozvola da se sopstveno pravo koristi sa najvećom bezobzirnošću (to bi se protivilo etičkoj dužnosti), već kao obaveza vlastodržaca da nikome zbog nenaklonosti ili samilosti prema drugima ne uskrate niti okrnje njegovo pravo. A za to se na prvom

mestu traži da unutrašnje državno uređenje bude podešeno prema čistim pravnim principima, kao i to da se dotična država udruži sa drugim susedima ili udaljenijim državama u neku vrstu opšte države, sa ciljem da se na zakonski način izravnavaju međusobne razmirice. — Tom postavkom hoće da se kaže samo jedno: polazna tačka političkih maksima ne sme da bude blagostanje i sreća što će ih one doneti svakoj državi, dakle svrha što je sebi postavlja svaka od njih (u smislu ono je što se hoće) kao najviši (no ipak samo empirički) princip prave politike, već to mora biti čisti pojam pravne dužnosti (u smislu toga što treba raditi, čiji je princip dat a priori čistim umom) bez obzira na fizičke posledice koje iz toga mogu proizići. Svet neće nikako propasti ako u njemu bude manje rđavih ljudi. Moralno zlo ima tu osobinu, neodvojivu od njegove prirode, da se u svojim namerama samo sebi suprotstavlja i da se uništava (naročito u odnosu istomišljenika) te tako, mada u laganom napredovanju, ustupa mesto moralnom principu dobra.

* * *

Prema tome, *objektivno* (u teoriji) nema uopšte sukoba između morala i politike. Ali *subjektivno* (to će reći: s obzirom na čovekove sebične sklonosti, koje se još ne moraju nazivati praksom, jer se ne zasnivaju na maksimama uma), taj će sukob uvek postojati i neka postoji, jer na njemu se izoštrava naša vrlina. A prava se hrabrost te vrline (prema načelu: *tu ne cede malis sed contra audentior ito* — ne ustupaj pred zlom, već mu se odvažno suprotstavljaj — Prev.) ne sastoji prvenstveno u tome da se čovek sa čvrstom namerom suprotstavi zlu i žrtvama što ih mora podneti, nego da pogleda u oči onom mnogo opasnijem, lažnom i izdajničkom principu u nama samima — koji svojim mudrovanjem hoće da prikaže slabost ljudske prirode kao opravdanje za svaki prestup — i da pobedi njegovo lukavstvo.

Politički moralist stvarno može da kaže: vladar i narod, ili narod i narod ne čine *jedan drugome* nepravdu ako među sobom vode rat silom ili lukavstvom — premda čine nepravdu uopšte time što uskraćuju svako poštovanje pojmu prava, koji bi jedini mogao obezbediti mir za večna vremena. I pošto svaki od njih gazi svoju dužnost prema drugome, koji je isto tako prema njemu protivpravno nastrojen, sasvim je pravo ako se oni međusobno zatiru, ali tako da od njihove rase preostane još uvek dovoljan broj ljudi, kako ova igra ne bi prestala do dalekih vremena i kako bi njihov primer jednom poslužio kao opomena dalekom potomstvu. Pri tome je i proviđenje u svetskom toku našlo svoje opravdanje: jer moralni se princip u čoveku neće nikada ugasiti, a um, koji je pragmatičan, podoban da pre-

ma pomenutom principu sprovede u delo pravne ideje, raste neprestano s kulturnim napredovanjem, a time ujedno raste i krivica za one prestupe. Na samog stvoritelja, koji je našao za potrebno da takav soj iskvarenih bića uopšte postoji na zemlji, ne može, izgleda, opravdati nikakva teodiceja (ako se uzme da se stanje ljudskog roda ne može i neće nikada popraviti). No takvo je stanovište u prosuđivanju za nas suviše visoko a da bismo mogli svoje pojmove o mudrosti pripisati najvišoj i nama nedokučivoj teorijski shvaćenoj sili (u cilju teorijskog saznanja). — Na takve očajne zaključke prisiljeni smo neminovno ako ne pretpostavimo da čisti pravni principi imaju objektivnu realnost, tj. da se mogu izvesti. Prema tome shvatanju treba da postupi narod u državi, a onda i država jedna prema drugoj, ma šta tome prigovorila empirička politika. Prava politika, dakle, ne može da učini nijedan korak a da se pre toga ne pokloni moralu; i premda je politika sama za se teška veština, njeno sjedinjenje s moralom nije nikakva veština. Jer moral preseca čvor koji politika nije mogla da odreši čim se te dve snage suprotstave jedna drugoj. — S ljudskim pravom treba postupati kao sa svetinjom, ma kakve to žrtve stajalo silu koja je na vlasti. Tu se ne može raditi napola i izmišljati neko srednje, pragmatski uslovljeno pravo (nešto između prava i koristi), nego svaka politika treba da prigne kolena pred pravom, ali se zato može nadati da će se, mada lagano, uzdići na stepen na kome će trajno sjati.

II

O saglasnosti između politike i morala, prema transcendentalnom pojmu javnog prava

Ako apstrahujem celokupnu *materiju* javnoga prava (u raznim empirički datim odnosima ljudi u državi, ili jedne države prema drugoj), kao što to obično čine učitelji prava, onda mi još preostaje *forma publiciteta,* koju potencijalno sadrži svaki pravni zahtev, jer bez nje ne bi bilo pravde (koja se može zamisliti samo kao *obnarodovana*), pa prema tome ni prava, koje samo ona može dati.

Tu podobnost za publicitet mora imati svaki pravni zahtev. A pošto je vrlo lako prosuditi da li ona u konkretnom slučaju postoji, tj. da li se može spojiti s načelima delatnika ili ne, to pomenuta podobnost može zgodno poslužiti kao kriterijum, dat a priori našem umu, pomoću kojeg odmah možemo saznati — kao pomoću nekog eksperimenta čistog uma — je li izvesan zahtev (*praetensio iuris*) u ovom drugom slučaju pogrešan (protivpravan).

Posle takve apstrakcije svega empiričkog što sadrži pojam državnog i međunarodnog prava (jer tu leži sve ono

rđavo u ljudskoj prirodi što čini silu neizbežnom), možemo sledeću postavku nazvati *transcendentalnom formulom* javnoga prava:

> »Svi postupci koji se dotiču prava drugih ljudi nepravični su ako se njihova maksima ne slaže s publicitetom.«

Taj princip treba smatrati ne samo *etičkim* (kao da se tiče samo vrline) nego i *juridičkim* (pošto se tiče ljudskih prava). Jer, maksima koju ne smem *glasno* da iskažem a da time ne osujetim sopstvenu nameru, koju moram bezuslovno da *krijem* ako hoću da uspem, koju ne smem *javno da ispovedim* a da neizostavno ne izazovem sveopšti otpor protiv moje odluke, takva maksima nailazi nužno na opštu, prema tome a priori jasnu protivakciju baš zbog nepravde kojom ona svakom preti. — Taj princip je samo *negativan,* tj. on jedino ima da pokaže šta *nije pravo* u odnosu na druge. — On je, kao kakav aksiom, toliko jasan da se ne može dokazati, a osim toga lako ga je primeniti, kao što se vidi iz sledećih primera javnog prava.

1. U unutrašnjem *državnom pravu (ius civitatis).* — Tu se susrećemo s pitanjem na koje je po mišljenju mnogih teško odgovoriti, a koje se transcendentalnim načinom publiciteta vrlo lako rešava: »Da li buna predstavlja zakonito sredstvo da neki narod zbaci ugnjetačku vlast takozvanog tiranina (*non titulo sed exercitio talis*)?« Narodna su prava povređena, i tiraninu se neće naneti nepravda ako bude zbačen s prestola; u to nema sumnje. Pa ipak je u najvećoj meri nezakonito da podanici na taj način traže svoje pravo, te se ni oni isto tako ne bi mogli žaliti na nepravdu ako bi u toj borbi podlegli i ako bi potom, zbog toga, imali da iskuse najtežu kaznu.

Tu može čovek svakojako da mudruje, za i protiv, ako želi da stvar reši dogmatskim dedukovanjem pravnih osnova. No transcendentalni princip publiciteta javnoga prava može da prođe i bez te opširnosti. Prema njemu, treba zapitati sam narod, pre nego što sklopi građanski ugovor, da li bi se usudio javno obznaniti maksimu o eventualnom podizanju bune. Lako je uvideti da bi narod, kada bi pri stvaranju državnog uređenja postavio uslov da u izvesnim slučajevima sme upotrebiti silu prema vrhovnom poglavaru, time prisvojio zakonsku vlast nad njim. No u tom slučaju vrhovni poglavar ne bi bio ono što jeste, ili, ako bi i jedno i drugo bilo potrebno da bi se osnovala država, onda njeno stvaranje uopšte ne bi bilo mogućno, a to bi se protivilo nameri samog naroda. Nepravičnost pobune očevidna je dakle po tome što bi njena maksima onemogućila njenu nameru ako bi ljudi *javno izrazili* pristajanje uz nju. Tu bi maksimu, prema tome, trebalo na svaki način držati u tajnosti. — Vrhovni poglavar u državi, međutim, ne bi bio prisiljen da išta krije. On može otvoreno reći kako će

svaku pobunu kazniti smrću kolovođa, bez obzira na to što će ovi misliti da je on prvi sa svoje strane pogazio osnovni zakon. Jer, ako je svestan da poseduje vrhovnu vlast kojoj se *ne može odoleti* (a to se mora pretpostaviti u svakom građanskom uređenju, jer ko nije dovoljno jak da svakog pojedinca u narodu zaštiti od drugoga, taj nema prava ni da mu zapoveda), onda se ne mora brinuti da će publicitet njegove maksime osujetiti njegovu nameru. Sa tim je prirodno u vezi i to što bi taj poglavar, u slučaju da narodna pobuna uspe, morao postati običan podanik te ne bi smeo pokušati novu bunu u svoju korist, ali se isto tako ne bi morao bojati odgovornosti za ranije upravljanje državom.

2. *U međunarodnom pravu.* — O međunarodnom pravu može se govoriti samo onda ako se pretpostavi izvesno pravno stanje (tj. spoljašnji uslov koji čoveku zaista omogućuje da uživa neko pravo). Kao javno pravo, ono već u svom pojmu sadrži publikaciju opšte volje koja svakome dodeljuje ono što je njegovo, a taj *status iuridicus* mora proizlaziti iz nekog ugovora koji se ne sme zasnivati na prisilnim zakonima (kao što je onaj iz koga potiče država), već može da predstavlja i izvesnu *trajno-slobodnu asocijaciju,* kao što je gorepomenuto stanje federalnosti raznih država. Jer, bez ikakvog *pravnog stanja* koje aktivno zadire u odnose među raznim (fizičkim ili moralnim) osobama, dakle u prirodnom stanju, može postojati jedino privatno pravo. — I ovde dolazi do sukoba između politike i morala (kao pravne nauke), te se opet lako može primeniti onaj kriterijum o publicitetu maksima, samo s tom razlikom što su se države tu ujedinile isključivo u obavezi da uzajamno i zajednički u odnosu prema drugim državama čuvaju mir, a nipošto da osvajaju zemlje. — Tu sada nastupaju sledeći slučajevi antinomije između politike i morala, zajedno s njihovim rešenjem.

a) »Ako je jedna od tih država nešto obećala drugoj: bilo pomoć, bilo novac za rat, bilo da će joj ustupiti neke zemlje i sl., onda nastaje pitanje: može li se država u slučaju od koga zavisi njen spas osloboditi svoje obaveze tako da igra ulogu dvostruke osobe, prvo *suverena* koji nikome u svojoj državi nije odgovoran, a onda opet samo najvišeg *državnog činovnika,* koji mora da polaže račun državi. Jer onda se dolazi do zaključka da se država u drugom svojstvu oslobađa onoga na šta se obavezala u prvom.« — No kada bi država (ili njen vrhovni poglavar) razglasila tu svoju maksimu, onda bi je naravno druge države izbegavale ili bi se udružile sa ostalima da se odupru njenim bezobzirnim namerama. A to dokazuje da bi politika, pored sveg lukavstva, sama osujetila svoju svrhu kad bi igrala tako otvorenih karata. Prema tome, gornja maksima je pogrešna.

b) »Ako jedna država koja je nabujala do strašnih razmera (*potentia tremenda*) zabrine susednu silu, može

li se pretpostaviti da će ona, pošto može, i *hteti* da ovu potlači, i daje li to slabijoj pravo da (ujedinjenim) napadom krene na jaču, bez prethodne uvrede?« — Država koja bi na to pitanje odgovorila »da« i koja bi tu svoju maksimu *objavila*, samo bi još brže i sigurnije navukla zlo na sebe. Jer veća bi sila pretekla manju, a eventualno združivanje malih sila samo je slaba trska za onoga koji ume da se koristi onim *»divide et impera«*. — Ta maksima politike, javno publikovana, osujećuje, dakle, nužno sopstvenu nameru, i stoga je neopravdana.

c) »Ako neka mala država svojim položajem narušava sklop jedne veće države i time onemogućuje njen opstanak, je li ova u pravu da onu manju pokori i pripoji je sebi?« — Lako je uvideti da ona veća država ne bi smela glasno iskazati takvu maksimu, jer bi se male države blagovremeno ujedinile ili bi druge velike države povele borbu za taj plen. Tako bi se ova maksima onemogućila svojom otvorenošću, što je znak da je nepravedna i da to može da bude u vrlo velikom stepenu. Jer nepravda, i kada je izvršena na neznatnom objektu, može još uvek da bude vrlo velika.

3. *Pravo građana sveta* ovde ne pominjem. Ono je analogno međunarodnom pravu i zbog toga je lako navesti njegove maksime i oceniti ih.

* * *

Princip o nespojivosti maksima međunarodnog prava s publicitetom pruža nam, istina, dobar kriterijum za nesaglasnost politike i morala (kao nauke o pravu). No treba da budemo poučeni i o tome pod kojim se uslovom te maksime podudaraju s pravom među narodima. Jer, nije dozvoljen obrnuti zaključak: da su one maksime koje podnose publicitet samim tim i pravedne, pošto onaj koji je sigurno nadmoćan ne treba da krije svoje maksime. — Međunarodno pravo uopšte je mogućno samo pod uslovom da prethodno postoji neko *pravno stanje*. Bez toga nema javnog prava, te je svako pravo koje se može zamisliti van toga stanja (u prirodnom stanju) samo privatno pravo. No ranije smo videli da je federativno stanje među državama, čija je namera da ukloni rat, jedino pravno stanje koje ne zadire u *slobodu* država. Prema tome, saglasnost između politike i morala mogućna je jedino u federativnoj zajednici (koja je prema pravnim principima a priori data i nužna). Osnivanje te zajednice u što širem obimu čini pravnu osnovicu celokupne politike, a bez te je namere svekoliko njeno mudrovanje glupost i prikrivena nepravda. — Ta nadripolitika ima svoju *kazuistiku*, koja ne zaostaje za najboljom jezuitskom školom — *reservatio mentalis:* pri sklapanju javnih ugovora upotrebljavati takve izraze koje ćemo u zgodnoj prilici tumačiti po volji, u svoju korist (npr.

razlika između *status quo de fait i de droit*); — probabilizam: izmišljati rđave namere drugih ili smatrati verovatnim da one pretežu, a to onda uzeti kao pravnu osnovu da se pokopaju druge mirne države; — i, naposletku, *peccatum philosophicum (peccatillum bagatelle):* smatrati lako oprostivom sitnicom što je progutana kakva *mala* država, ako se time koristila neka druga znatno *veća*, tobože u interesu povećanja dobra u svetu.*

Tome ide u prilog i dvoličnost politike u pogledu morala, koja iskorišćuje čas ovu čas onu njegovu oblast za svoje namere. — Ljubav prema čoveku i poštovanje ljudskog prava su podjednako naša dužnost. Samo, ono prvo je *uslovna*, a drugo *bezuslovna* dužnost, koja prosto nalaže i za koju se onaj koji hoće da se prepusti slatkom osećanju da čini dobro najpre mora potpuno uveriti da je nije pogazio. S moralom u prvom smislu (etikom) politika će se lako sporazumeti da ljudska prava prepusti njihovim poglavarima. Ali što se tiče morala u drugom smislu (kao nauke o pravu), pred kojim bi trebalo da prigne kolena, politika nalazi za umesno da se ne upušta ni u kakvu pogodbu, nego da mu radije porekne svaku realnost i da sve dužnosti protumači kao čistu naklonost. Ipak bi tu podmuklost jedne mračnjačke politike filozofija lako mogla osujetiti publicitetom odnosnih političkih maksima, samo kad bi se politika htela usuditi da filozofu omogući publicitet njegovih maksima.

U tom smislu ja predlažem drugi, pozitivni transcendentalni princip javnoga prava, koji bi imao ovu formulu:

»Sve maksime kojima je publicitet *potreban* (da ne promaše svoju svrhu) slažu se istovremeno i sa pravom i sa politikom.«

Jer, ako one mogu da ostvare svoju svrhu jedino publicitetom, to znači da su saobrazne opštoj svrsi publike (sreći), a pravi zadatak politike i nije ništa drugo do to da postigne tu saglasnost (da ova bude zadovoljna svojim stanjem). Ako se, međutim, ta svrha može postići *samo* publicitetom, to jest tako da se odstrani svako nepoverenje prema maksimama, onda se maksime moraju slagati s pravom publike, jer samo je u njemu mogućno ujediniti svrhu svih njih. — Dalje izvođenje i raspravljanje ovog principa moram ostaviti za drugu priliku. No, da je pomenuta formula transcendentalna, vidi se po tome što su uklonjeni svi empirički uslovi (nauka o sreći) koji čine sadržinu zakona, a uzeta je u obzir samo forma opšte zakonitosti.

* Prilozi za takve maksime mogu se naći u raspravi gospodina dvorskog savetnika Garvea »O vezi morala i politike, 1788«. Taj ugledni naučnik priznaje odmah na početku da nije u stanju dati zadovoljavajući odgovor na to pitanje. Pa ipak, odobriti te maksime, iako uz priznanje da je nemoguće pobiti sve prigovore koji se protiv njih javljaju, izgleda mi kao odveć velika, veća no što je na mestu, popustljivost prema onima koji su skloni da ih zloupotrebe.

* * *

Ako je naša dužnost, ukoliko zato ujedno postoji i opravdana nada, da ostvarimo stanje javnoga prava, makar na beskrajnoj liniji postepenog približavanja, onda *večni mir*, koji mora doći posle onoga što se dosada pogrešno nazivalo mirovnim ugovorima (a bilo bi tačno da se nazivalo primirjima), nije prazna misao, nego zadatak koji se, rešavan postepeno, stalno približava svom krajnjem cilju — jer vremenski razmaci, potrebni za to napredovanje, postaju verovatno sve kraći.

O TOBOŽNJEM PRAVU DA SE LAŽE IZ LJUBAVI PREMA LJUDIMA

Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen

(Berlinische Blättern, 1797.)

U spisu *Francuska,* godine 1797, šesti deo, br. 1.: O političkim protivdejstvima od Benjamina Constanta, na str. 123. sadržano je sledeće.

»Moralno (sittlich) načelo: dužnost je govoriti istinu, uzme li se bezuslovno i pojedinačno, onemogućilo bi svako društvo. Dokaz za to imamo u vrlo neposrednim zaključcima koje je jedan nemački filozof izvukao iz tog načela, i koji ide tako daleko da tvrdi: da bi laž u odnosu na ubicu koji nas pita: nije li se naš prijatelj, koga on goni, sklonio u našoj kući, bila zločin«*.

Francuski filozof na str. 124. opovrgava to načelo na sledeći način. »Dužnost je govoriti istinu. Pojam dužnosti je neodvojiv od pojma prava. Dužnost je ono što kod nekog bića odgovara pravima drugoga. Tamo gde nema pravâ, nema ni dužnosti. Govoriti istinu je, dakle, dužnost; ali, samo prema onome koji ima pravo na istinu. Međutim, nijedan čovek nema pravo na istinu koja šteti drugima«. Πρῶτον ψεῦδος (proton pseudos) leži ovde u stavu: *»Govoriti istinu je dužnost, ali samo prema onome koji ima pravo na istinu«.*

Najpre treba primetiti da je izraz: imati pravo na istinu, reč bez smisla. Štaviše, mora se reći: čovek ima pravo na svoju sopstvenu *istinitost (veracitas)*, to jest na subjektivnu istinu u svojoj ličnosti. Jer, objektivno imati pravo na istinu, reklo bi se toliko kao: do njegove *volje* stoji, kao uopšte kod Moga i Tvoga, da li dati stav treba da bude istinit ili pogrešan, što bi onda predstavljalo čudnovatu logiku.

Prvo pitanje sada glasi: da li čovek ima *ovlašćenje* (pravo) da bude neistinit u slučajevima gde ne može iz-

---

* »J. D. Mihaelis je ovo neobično mišljenje izložio u Getingenu još ranije nego Kant. Da je Kant filozof o kome ovo mesto govori, rekao mi je sam pisac ovog spisa«. K. Fr. Kramer.
Da sam ja to stvarno rekao na nekom mestu, koga se sada, međutim, ne mogu više da setim, ovim putem priznajem. I. Kant.

beći odgovor sa Da ili Ne. *Drugo pitanje:* nije li on čak obavezan da bude neistinit u izvesnom iskazu na koji ga primorava nepravedna sila, da bi sprečio nedelo koje preti njemu ili nekom drugom.

Istinitost u iskazima koji se ne mogu zaobići jeste formalna dužnost čoveka prema svakome*, pa i da njemu ili drugome otuda proizilazi kakva velika šteta; i premda ja, doduše, onome koji me na nepravedan način primorava na iskaz ne činim nepravdu kad ga krivotvorim, ja ipak takvim krivotvorenjem, koje se zato (premda ne u smislu pravnika) i može nazvati lažju, u bitnim delovima dužnosti činim nepravdu *uopšte:* to jest ja, koliko je do mene, činim da iskazi (deklaracije) uopšte ne nailaze na poverenje, da otpadaju i sva prava koja se zasnivaju na ugovorima i da se njihova snaga gubi, što je nepravda koje se nanosi čovečanstvu (Menschheit).

Laž, dakle, definisana čisto kao namerno neistinita deklaracija u odnosu na nekog drugog čoveka, nema potrebu za dodatkom da drugome mora štetiti kao što to pravnici zahtevaju za svoju definiciju *(mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius)*. Jer, ona svagda šteti drugome, ako ne nekom drugom čoveku, a ono čovečanstvu u celini, budući da izvor prava čini neupotrebljivim.

Međutim, ova dobrodušna laž može u nekom slučaju *(casus)* postati kažnjiva prema građanskim zakonima; ali, ono što samo izmiče u slučaju kažnjivosti, takođe se prema spoljašnjim zakonima može presuditi kao nepravo. Ako si, naime, *lažju* sprečio na delu onoga koji upravo planira ubistvo, ti si na pravni način odgovoran za sve posledice koje bi odatle mogle da proizađu. Međutim, ako si strogo ostao pri istini, javna pravda ti ništa ne može; nepredviđena posledica može biti koja hoće. Ipak, mogućno je, dakle, da se, ako si ubici na pitanje: da li je onaj koga on progoni kod kuće, na častan način odgovorio sa Da, a ovaj ipak neprimetno izašao tako da ubici nije pao šaka, delo ne dogodi; ali, ako si lagao i rekao da on nije kod kuće, a on je stvarno i izašao (premda je to izvan tvoje svesti) pa ga je ubica u odlasku susreo i nad njim izvršio svoje delo, ti s pravom možeš biti optužen kao vinovnik njegove smrti. Jer, da si rekao istinu, kako god dobro da si je znao, ubicu bi možda, dok je tragao za njegovim neprijateljem u kući, uhvatili dotrčali susedi, i delo bi bilo sprečeno. Ko dakle *laže,* mogao on pri tom biti dobrodušno raspoložen, mora, čak pred građanskim sudom, odgovarati za posledice laži i ispaštati za to, ma koliko te posledice mogle biti nepredviđene; jer, istinitost je dužnost koja se mora smatrati bazom svih dužnosti što se osnivaju na ugovoru, i čiji zakon, ako im se

---

* Ja ovde ne mogu načelo dotle zaoštriti pa reći: »Neistinitost je povreda dužnosti prema samom sebi«. Jer, to načelo spada u etiku; ovde je, međutim, reč o pravnoj dužnosti. — Nauka o vrlini vidi u onom prestupu samo *nedostojnost* čiji prekor lažljivac navlači na samog sebe.

dopusti ma i najmanji izuzetak, postaje kolebljiv i nekoristan.

Dakle, sveta, bezuslovno naređujuća, nikakvim konvenijencijama ograničavana zapovest uma glasi: biti *istinit* (častan) u svim izjavama.

Pri tom je vrlo misaona i ujedno tačna primedba g. Constanta o ozloglašavanju takvih strogih i tobože u neizvodljive ideje iščilelih, a time odbacljivih načela. — »Svaki put«, kaže on na str. 123. dole, »kad neko načelo, dokazano kao istinito, izgleda neprimenljivo, to onda dolazi otuda što ne znamo *posredno načelo* koje sadrži sredstvo primene«. On navodi (str. 121) učenje o *jednakosti* kao prvom beočugu koji ulazi u sastav društvenog lanca: »da (str. 122), naime, nijedan čovek ne može drukčije biti obavezan osim takvim zakonima čijem je stvaranju sam doprineo. U nekom društvu, koje je jako stešnjeno, ovo načelo se može primeniti na neposredan način i nikakvo mu posredno načelo nije potrebno da bi postalo uobičajeno. Međutim, u nekom veoma brojnom društvu mora se još novo načelo pridodati onome koje ovde navodimo. To posredno načelo glasi: da pojedinci mogu doprineti stvaranju zakona ili sopstvenom ličnošću ili putem *zastupnika*. Onaj ko bi hteo da na brojno društvo primeni prvo načelo, a da usto ne uzme posredno, neizostavno bi mu naneo štetu. Sama ta okolnost, koja jedino svedoči o neznanju ili neumešnosti zakonodavca, ne bi ništa dokazala protiv načela«. — Pri tom, zaključuje on na str. 125: »Načelo koje je priznato kao istinito ne sme se, dakle, nikada napustiti, ma kakva opasnost pri tom postojala«. (A ipak je dobri čovek sam napustio bezuslovno načelo istinitosti, zbog opasnosti po društvo koju ono sobom nosi, jer nije mogao da otkrije posredno načelo koje služi sprečavanju ove opasnosti, a ovde se stvarno nikakvo ne da umetnuti).

Ako hoćemo da zadržimo imena ličnosti, onako kako se ovde navode, onda »francuski filozof« zamenjuje radnju kojom neko šteti *(nocet)* drugome, pošto kaže istinu čije priznanje ne može da zaobiđe, s onom radnjom kojom ovome čini *nepravdu (laedit)*. To je bio samo *slučaj (casus)* što je istinitost iskaza štetila stanaru kuće, a ne slobodno *delo* (u juridičkom značenju). Jer, iz njegovog prava da od drugoga traži da mu za korist treba da laže, sledio bi zahtev koji je suprotan svakoj zakonitosti. Međutim, nema svaki čovek samo pravo, nego čak najstrožu dužnost da se drži istine u iskazima koje ne može da zaobiđe; istina pak može štetiti njemu samom, ili drugome. On sam pri tom uistinu ne *čini* štetu onome koji je time pogođen, nego nju *prouzrokuje* slučaj. Jer, ovaj u svom postupku nije slobodan da bira, pošto je istinitost (kad jednom mora da govori) bezuslovna dužnost. — »Nemački filozof« neće, dakle, stav (str. 124): »Dužnost je govoriti istinu, ali samo prema onome koji ima *pravo na istinu*« pretpostaviti njegovom

načelu: prvo, zbog njegove nejasne formulacije, budući da istina nije posed na koji jednome pravo može biti odobreno, a drugome uskraćeno; a onda poglavito zbog toga što dužnost u odnosu na istinu (o kojoj je ovde jedino reč) ne pravi nikakvu razliku između ličnosti prema kojima se ima ta dužnost, ili naspram kojih se od nje može i odustati, nego što je to *bezuslovna dužnost* koja važi u svim odnosima.

Da bi se sada od *metafizike* prava (koja apstrahuje od svih uslova iskustva) dospelo do načela *politike* (koja te pojmove primenjuje na iskustvene slučajeve), a posredstvom ovoga i do razrešenja zadatka politike, primereno opštem pravnom principu, filozof će dati: 1) *aksiom*, to jest apodiktički izvestan stav koji neposredno proizlazi iz definicije spoljašnjeg prava (saglasnost svačije *slobode* sa slobodom svakoga prema opštem zakonu); 2) *postulat* (spoljašnjeg javnog *zakona*, kao ujedinjene volje svih prema principu *jednakosti*, bez koje ne bi postojala ničija sloboda), 3) *problem*, kako treba da se postupi da se u nekom, još tako velikom, društvu ipak održi sloga prema principima slobode i jednakosti (naime, posredstvom reprezentativnog sistema). To će onda biti načelo *politike* čije će pripremanje i uređivanje sadržavati sada dekrete, koji, izvučeni iz iskustvenog saznanja ljudi, nameravaju samo da urede mehanizam pravnog upravljanja, i kako ovaj mehanizam ima zakonito da bude udešen. — Pravo nikada ne mora da se slaže s politikom, ali se politika, zacelo, svagda mora slagati s pravom.

»Načelo koje je priznato kao istinito (ja dodajem: *a priori* priznato, prema tome, apodiktičko) ne sme se nikada napustiti, ma kakva se pri tom opasnost nalazila«, kaže pisac. Samo, ovde se opasnost (neočekivanim načinom) ne sme razumeti u smislu *štetiti*, nego uopšte *nepravdu činiti*, što bi se dogodilo kad bih dužnost prema istini, koja je potpuno bezuslovna i u iskazima sačinjava najviši pravni uslov, načinio uslovnom i još podređenom drugim obzirima; i mada izvesnom lažju odista nikome ne činim nepravdu, ja ipak povređujem princip prava *uopšte* u pogledu svih neminovno nužnih iskaza (formaliter, premda ne materialiter činim nepravo), što je mnogo gore nego bilo kome učiniti nepravdu, jer upravo takvo delo ne pretpostavlja uvek načelo u subjektu.

Onaj koji već samo pitanje što mu drugi postavlja: da li u iskazu, koji sad treba da dâ, hoće da bude istinit ili ne? ne prima s negodovanjem na podozrenje koje je u ovome ispoljeno prema njemu (da on, zacelo, može biti i lažljivac), nego za sebe moli odobrenje da se tek priseti mogućih izuzetaka, jeste već lažljivac *(in potentia)*, jer pokazuje da istinitost ne priznaje za dužnost po sebi, već za sebe zadržava izuzetke od pravila koje po svojoj suštini

nije sposobno za izuzetke (pošto u ovome upravo samo sebi protivreči).

Sva pravno-praktička načela moraju sadržavati strogu istinu, i ovde takozvana posredna načela mogu sadržavati samo bliže određenje njihove primene na događene slučajeve (prema pravilima politike), ali nikada ne mogu sadržavati izuzetke od ovih, pošto izuzeci poništavaju opštost zbog koje načela jedino i nose takvo ime.

SPOR MEĐU FAKULTETIMA. DRUGI ODELJAK. SPOR IZMEĐU FILOZOFSKOG I PRAVNOG FAKULTETA

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen)

(Königsberg, Nicolovius, 1798.)

Obnovljeno pitanje: da li ljudski rod neprekidno napreduje ka boljem?

1. *Šta se želi ovde znati?*

Traži se deo istorije ljudskog roda, i to ne iz prošlog, već iz budućeg vremena, odnosno one istorije koja *predskazuje* i koja se, ako se ne određuje po poznatim prirodnim zakonima (pomračenja Sunca i Meseca) zove *gatanje*, iako je prirodno. Ali ako se ne može dobiti drukčije do natprirodnim saopštenjima i proširivanjem vidika u budućnost, onda se zove *proricanje (profetija)**. — Uostalom, kada se ovde pitamo da li ljudski *rod* (uopšte) stalno napreduje ka boljem? ne mislimo na prirodnu istoriju čoveka (na to neće li se možda u budućnosti pojaviti nove rase ljudi), već na *istoriju naravi i običaja* (Sittengeschichte), i to ne u odnosu na *pojam vrste (singulorum)*, već na *celinu*, na sve ljude *(universorum)*, koji su na Zemlji društveno ujedinjeni i podeljeni na narode.

2. *Kako se to može saznati?*

Kao predskazivanje istorije koja predstoji u budućem vremenu, pa prema tome kao *a priori* mogućno predstavljanje događaja koji tek treba da se odigraju. — Ali, kako je mogućna istorija *a priori?* — Odgovor: kada predskazivač sam *stvara* i priprema događaje koje unapred navešćuje.

Jevrejski proroci su dobro prorekli da njihovoj državi za kraće ili duže vreme predstoji ne samo pad nego i slom, jer su oni sami bili vinovnici te njene sudbine. — Oni su, kao vođe naroda, opteretili poredak tolikim crkvenim i drugim građanskim dažbinama koje su proisticale iz prvih da

* Ko u svom proricanju ošljari (ko se time bavi bez znanja i poštenja) taj *gata* — od Pitije do ciganke.

je njihova država postala potpuno nesposobna da postoji i sama za sebe, a još manje u odnosu na susedne narode i bilo je prirodno što su se »jeremijade« njenih sveštenika uzalud čule. A pošto su tvrdoglavo ostajali pri uređenju koje su sami stvorili, a koje je bilo neodrživo, mogli su tako sami nepogrešivo predvideti i konačan ishod.

I naši političari, ukoliko im to njihov uticaj dopušta, čine to isto, pa su i isto toliko srećne ruke u svom predskazivanju. — Ljudi se moraju uzeti onakvi kakvi su, kažu oni, a ne kakvi bi trebalo da budu prema snovima cepidlaka koji ne poznaju svet ili dobronamernih zanesenjaka. To *onakvi kakvi su* treba, međutim, da znači: onakvi kakvima smo ih *učinili* nepravednom prisilom i izdajničkim smicalicama koje su vladi stavljene na raspolaganje, to jest jogunasti i skloni pobuni; otuda, naravno, kad vlada malo popusti dizgine, proističu žalosne posledice koje potvrđuju tačnost proročanstava onih tobože mudrih državnika.

I sveštenici katkada proriču potpunu propast religije i skoru pojavu Antihrista, radeći pri tom upravo ono što je potrebno za njegov dolazak, jer ne misle na to da svojoj zajednici ulivaju u dušu moralna načela koja vode boljemu, već im kao najglavniju dužnost postavljaju strogo poštovanje propisa i nasleđenu veru, koji tome posredno treba da doprinesu, iako se iz njih, doduše, može roditi mehanička jednodušnost, kao u nekom građanskom uređenju, ali ne i jednodušnost moralnog osećanja. A onda jadikuju nad bezverjem koje su sami stvorili i koje su, dakle, mogli navestiti i bez nekog posebnog proročanskog dara.

3. *Podela pojma onoga što se želi unapred znati o budućnosti*

Slučajevi koje može da sadrži jedno predskazanje trojaki su. Ljudski rod je ili u neprekidnom *nazadovanju* ka gorem, ili u stalnom *napredovanju* ka boljem u svom moralnom određenju, ili u večnom *mirovanju* na sadašnjem stupnju moralne vrednosti među živim stvorenjima (koje je jednako stalnom okretanju u krug oko iste tačke).

Prvo tvrđenje može se nazvati moralnim *terorizmom*, *drugo eudajmonizmom* (koji bi se, ako se cilj napredovanja vidi u dalekoj perspektivi, mogao nazvati i *hilijazmom*), a *treće* pak *abderitizmom;* jer, kako pravo stanje mirovanja u moralnoj sferi nije mogućno, onda stalna smena uspona i padanja (tako reći večno kolebanje) nema za ishod ništa drugo do to da se subjekat stalno nalazi na istom mestu, u stanju mirovanja.

a. *O terorističkom načinu predstavljanja ljudske istorije*

Pad u gore ne može biti stalno prisutan u ljudskom rodu, jer bi na izvesnom stupnju tog propadanja on sam

sebe uništio. Stoga se kaže pri porastu broja groznih dela koja se gomilaju i uzdižu kao planine, stvarajući isto toliko zlo: sada više ne može biti gore, strašni sud je na pragu. I pobožni zanesenjak tada već sanja o obnovi svih stvari i o novom svetu koji će doći, pošto ovaj nestane u ognju.

b. *O eudajmonističkom predstavljanju ljudske istorije*

Uvek se može dopustiti pretpostavka da količina dobra i zla, prilagođena obdarenosti naše prirode, ostaje ista i da se u istoj jedinki ne može ni povećavati ni smanjivati. A kako bi se, opet, i moglo dopustiti da se količina dobra povećava, pošto bi se to moralo ostvariti slobodom subjekata, a ovaj bi opet u tu svrhu morao raspolagati mnogo većim fondom dobra nego što je onaj kojim upravo raspolaže? — Dejstva ne mogu premašiti moć dejstvujućih uzroka; i tako količina dobra izmešana sa zlom u čoveku ne može prevršiti izvesnu meru ovog drugog, da bi se on mogao trudom uzdići iznad toga zla i tako uznapredovati ka boljem. Eudajmonizam sa svojim sangviničnim nadama izgleda, dakle, neodrživ, i ne obećava baš mnogo za proročansku istoriju ljudskog roda u pogledu njegovog stalnog napredovanja na putu dobra.

c. *O hipotezi abderitizma ljudskog roda u predviđanju njegove istorije*

To mišljenje bi verovatno osvojilo najviše glasova. Nerazumno ponašanje u radu odlika je naše vrste. Brzo krenuti putem dobra, ali ne istrajati na njemu, već, ne vezujući se ni za jedan cilj, makar samo radi promene promeniti pravac napredovanja, graditi samo zato da bi se rušilo i sebi samima natovariti bezizgledni napor da se gura Sizifov kamen a zatim da se pusti da se opet skotrlja. — Princip zla u prirodnoj obdarenosti ljudskog roda ovde se, kako izgleda, nije amalgamisao (stopio) s principom dobra, već bi se pre reklo da se oni uzajamno neutralizuju; što bi za posledicu imalo odsustvo delovanja (koje se ovde naziva mirovanjem): praznu delatnost, kojom bi se dobro sa zlim tako smenjivalo u napredovanju i nazadovanju da bi se sva igra odnosa u okviru naše vrste na zemljinoj kugli morala shvatiti kao puka lakrdija, što joj ne može u očima uma stvoriti veću vrednost nego što je imaju drugi životinjski rodovi koji tu igru igraju uz manje troškova i bez angažovanja razuma.

4. *Problem napredovanja ne može se rešiti neposredno iskustvom*

Ako bi se i moglo uzeti da će ljudski rod, posmatran u celini, napredovati još isto toliko vremena, ipak niko ne

može jamčiti da upravo sada, zbog fizičke obdarenosti naše vrste, neće nastati razdoblje njegovog nazadovanja i obrnuto: ako ide unazad i sa ubrzanjem ka gorem, ne sme se izgubiti nada da će doći do prekretnice *(punctum flexus contrarii)* i da će tako naš rod, s obzirom na svoju moralnu obdarenost, opet okrenuti ka boljem. Jer, mi imamo posla sa bićima kojima se, doduše, može *zapovedati* šta *treba da čine,* ali za koja se ne može *predskazati* šta će *činiti,* bićima koja u osećaju zla koje su sami sebi naneli, kada ovo postane zbilja opasno, umeju da nađu pojačan podsticaj da postupaju bolje nego što su postupali pre takvog stanja. — Ali: »Jadni smrtnici (kaže opat *Coyer*), kod vas je postojana samo nepostojanost!«

Mogućno je da je samo pogrešno izabrano stanovište sa koga posmatramo ono što se zbiva sa ljudima krivo što nam to zbivanje izgleda tako besmisleno. Posmatrane sa Zemlje, planete čas kao da se kreću unazad, čas kao da miruju, čas kao da se kreću unapred. No, ako se to posmatra sa Sunca, a to može samo um, onda se prema Kopernikovoj hipotezi kreću pravilno napred. Međutim, ima ljudi, koji inače nisu bez pameti, ali su skloni da se tvrdoglavo drže svog objašnjenja pojava i stanovišta koje su jednom zauzeli, pa makar se tako do besmislenosti zapetljali u tihonske cikluse i epicikluse. — Ali nesreća je upravo u tome što mi nismo u stanju da se prenesemo na to stanovište kada je reč o predviđanju slobodnih radnji. Jer, to bi bilo stanovište *proviđenja* koje je iznad sve ljudske mudrosti pa obuhvata i *slobodne* postupke čoveka, koje ovaj doduše može da *vidi,* ali ne i sa izvesnošću da *predvidi* (dok za božje oko tu nema razlike), pošto bi mu za ovo drugo bilo potrebno da ih dovede u vezu sa prirodnim zakonima, ali mu za buduće *slobodne* postupke takvo uputstvo, ili putokaz, nedostaje.

Ako bi se čoveku mogla pripisati urođena i nepromenljivo dobra, premda ograničena volja, onda bi on mogao sa sigurnošću predvideti napredovanje svoje vrste ka boljem; jer bi se to predviđanje odnosilo na neki događaj koji on sam može da proizvede. Međutim, s obzirom na to da čovek ne zna u kome su stepenu dobro i zlo izmešani u njegovoj obdarenosti, on ne može ni da zna kakvo dejstvo sme od njih da iščekuje.

5. *Istorija koja predskazuje budućnost ljudskog roda mora se ipak oslanjati na bilo kakvo iskustvo*

U ljudskom rodu mora postojati neko iskustvo, koje, kao događaj, ukazuje na njegovu osobinu i sposobnost da sam bude *uzrok* svog napredovanja ka boljem i (pošto to treba da bude čin bića obdarenog slobodom) njegov *pokretač.* Međutim, iz jednog datog uzroka može se kao njegova posledica predvideti neki događaj ako se ispolje i okolnosti

koje u tome sadejstvuju. Da se ove poslednje moraju bilo kada ispoljiti, može se svakako uopšteno predskazati, kao kod računa verovatnoće pri kockanju, ali ne i sigurno odrediti hoće li se to desiti za moga života i hoću li ja u tom pogledu steći iskustvo koje bi potvrdilo ono predskazanje. — Mora se, dakle, tražiti događaj koji bi ukazao na postojanje takvog uzroka, a i na vremenski neodređeno delovanje njegove uzročnosti u ljudskom rodu, događaj koji bi omogućio da se donese zaključak o napredovanju ka boljem kao neizostavnoj posledici. Taj zaključak bi se onda mogao proširiti i na istoriju prošlog vremena (da je ljudski rod uvek napredovao), ali tako da se u onom događaju ne vidi povod takvog zaključka, već samo ukazivanje ili *istorijski znak (signum rememorativum demonstrativum, prognosticon)*, pa bi se moglo dokazati da postoji *tendencija* u ljudskom rodu kao *celini*, to jest ne posmatranom u jedinkama (jer bi to dovelo do beskonačnog nabrajanja i proračunavanja), već onako kako je na zemlji podeljen — na narode i države.

6. *O jednom događaju našeg vremena koji dokazuje postojanje te moralne tendencije ljudskog roda*

Taj događaj ne sastoji se od važnih čovekovih dela, ili nedela, koja ono što je bilo veliko među ljudima čine malim ili ono što je bilo malo velikim, i od kojih, kao nekom čarolijom, iščezavaju stara, sjajna zdanja država, a umesto njih kao iz dubina zemlje niču nova. Ne, ništa od toga. Reč je samo o načinu mišljenja posmatrača koji se *javno* otkriva pred ovom igrom velikih preokreta i glasno svedoči o opštem i, pri tom, nesebičnom saosećanju sa učesnicima igre na jednoj strani, protiv onih na drugoj, i pored opasnosti da bi im ta pristrasnost mogla veoma naškoditi, dokazujući tako (svojom opštošću) jednu osobinu ljudskog roda kao celine, a istovremeno (svojom nesebičnošću) i njegovu moralnu osobinu, bar u njegovoj obdarenosti. Ta osobina ne samo da dopušta nadu u napredovanje prema boljem, već sama predstavlja takvo napredovanje ukoliko je njena moć trenutno dovoljna.

Revolucija jednog pametnog naroda koja nam se u naše vreme odigrala pred očima može uspeti ili promašati; može do te mere biti ispunjena bedom i grozotama da se dobronameran čovek, i kad bi se smeo nadati da će se ona pri drugom pokušaju moći s uspehom izvesti, nikada ne bi odlučio da po tu cenu izvrši taj eksperiment — ta revolucija, kažem, u duši svih posmatrača (koji sami nisu upleteni u igru) nailazi po njihovoj želji na takvo *saosećanje* koje se skoro graniči s entuzijazmom i čije je ispoljavanje čak skopčano sa opasnošću, saosećanje koje, dakle, ne može imati nikakav drugi uzrok osim moralne obdarenosti ljudskog roda.

Taj uzrok s moralnim dejstvom je dvojak: prvo, to je *pravo* po kome nikakva sila ne sme sprečiti jedan narod da dâ sebi onakvo građansko uređenje kakvo sam drži za dobro; drugo, to je *svrha* (koja je istovremeno i dužnost) da je samo ono uređenje jednog naroda po sebi *pravno* i moralno dobro ako je po svojoj prirodi tako stvoreno da u principu izbegava napadački rat, a to ne može biti nijedno drugo uređenje, bar po ideji, osim republikansko* — koje shodno tome i prihvata uslov da će sprečavati rat (izvor sveg zla i iskvarenosti morala) i tako ljudskom rodu, uza svu njegovu slabost, omogućiti u negativnom smislu da napreduje ka boljem, to jest, da bar ne bude ometan u napredovanju.

To, dakle, kao i učestvovanje u dobru s *afektom,* to jest *entuzijazam,* mada se on — jer svaki afekat sam po sebi zaslužuje prekor — ne može sasvim odobriti, ipak posredstvom ove istorije daje povoda za napomenu, veoma važnu za antropologiju: da je istinski entuzijazam, uvek bliži *idealnom,* i to čisto moralnom, kao što je pojam prava, i da se ne može nakalemiti na koristoljublje. Protivnici revolucionara nikad se ne bi mogli novčanom nagradom podstaći na revnost i duševnu veličinu koje je u revolucionarima izazvao čist pojam prava, a čak je i pojam časti starog ratničkog plemstva (koji je analogija entuzijazmu) iščezao pred oružjem onih koji su imali pred očima *pravo* naroda kome su pripadali*, za čijeg su se zaštitnika smatrali i sa

---

* Ovim se ne želi reći da je narod koji ima monarhijsku konstituciju samim tim dobio pravo da makar u potaji gaji želju da je izmeni; jer vrlo velika rasprostranjenost tog poretka u Evropi može da ga preporuči kao jedini sa kakvim se može održati među moćnim susedima. Isto tako, ni gunđanje podanika, ne zbog unutrašnjeg režima vlade, već zbog njenog ponašanja prema inostrancima, jer ih je možda ometala u njihovom republikaniziranju, nije dokaz nezadovoljstva naroda sopstvenim uređenjem, već pre ljubavi prema njemu, jer je on utoliko sigurniji od opasnosti iznutra ukoliko se više drugi narodi republikaniziraju. — Ipak su razni podli klevetnici, u želji da se naprave važni, nastojali da proglase ovo naivno bistrenje politike za pomamu za novotarijama, jakobinstvo i pobunu koja ugrožava državu, dok, međutim, nije postojao ni najmanji razlog za takvo tvrđenje, prvenstveno ne u zemlji koja je od poprišta revolucije udaljena više od sto milja.

O jednom takvom entuzijazmu potvrđivanja prava ljudskog roda može se reći: *postquant ad arma Vulcania ventum est — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit* (kada je došao do Vulkanovog oružja, popucao je ljudski mač pri udarcu kao da je od krtog leda — Prev.). — Zašto se još nijedan vladar nije usudio da otvoreno kaže da ne priznaje nikakvo *pravo* naroda protiv sebe; da ovaj svoju sreću duguje samo *dobročinosti* vladavine koja mu tu dobročinost pruža i da je svaki preterani zahtev podanika upućen njoj (jer sadrži pojam dopuštenog otpora) besmislen, pa čak i kažnjiv? — Uzrok tome je taj što bi takva otvorena izjava uzbunila sve podanike protiv njega; iako se oni, kao poslušne ovce pod vođstvom razboritog gospodara, dobro nahranjene i snažno zaštićene, ne bi imali požaliti ni na šta što bi se ticalo njihovog blagostanja. Jer se biće obdareno slobodom ne zadovoljava time da uživa u prijatnosti života koju mogu da mu pruže drugi (u ovom slučaju vlada); njemu je važan *princip* po kome on sebi pribavlja to blagostanje. Blagostanje, međutim, ne zna za principe, niti za onoga koji ga prima, niti za onoga koji ga daje (jedan ga stavlja ovamo, drugi onamo); jer to u ovom slučaju zavisi od onog *materijalnog* volje, koje je empirijsko, pa mu se tako ne može dati sveopšta važnost pravila. Biće obdareno slobodom — svesno svoje prednosti nad životinjom koja nije obdarena umom — na osnovu *formalnog* principa svoje slobodne volje može i treba, dakle, da zahteva za narod kome pripada samo takvu vladavinu u kojoj je taj princip zakonotvoran, što znači da pravo ljudi koji treba da slušaju mora biti preče od svih obzira prema blagostanju i da je to svetinja uzvišena iznad svake cene (korisnosti) u koju ne sme da dirne nijedna vlada, ma kako inače bila dobročina. — To pravo je, međutim, samo ideja, čije je sprovođenje ograničeno uslovom saglasnosti njenih *sredstava* s moralnošću, koju narod ne sme prekoračiti; niti se ona sme sprovoditi revolucijom, koja je uvek nepravedna. — *Vladati* autokratski, a pri tom ipak *upravljati* republikanski, to jest u duhu republikanizma i po analogiji sa ovim — to je ono što čini narod zadovoljnim svojim uređenjem.

čijom je egzaltacijom gledalačka publika saosećala, bez ikakve želje da i sama u tome učestvuje.

7. *Predskazivanje istorije ljudskog roda*

Mora postojati nešto *moralno* u načelu koje um predočava kao čisto, ali i — zbog velikog i epohalnog uticaja — kao nešto što je uz to i priznata dužnost ljudske duše i tiče se sveukupnog ljudskog roda *(non singulorum sed universorum)*, pa ovaj kliče, sa jednodušnim i nesebičnim saosećanjem, njegovom iščekivanom uspehu ili pokušajima da se ostvari. — Taj događaj je ne fenomen revolucije, već (kako to kaže *g. Erhard*) *evolucije* jednog *prirodno-pravnog* uređenja, koje se doduše još nije izvojevalo u najžešćim borbama — jer unutrašnji i spoljašnji rat razara sve *statutarne poretke* — ali ta evolucija ipak vodi težnji za uređenjem koje ne može biti ratoborno, naime republikanskom, a ono može biti republikansko bilo po samom *obliku države*, bilo samo po *načinu vladavine*, u kome se, uz jednog državnog poglavara (monarha) vlada po zakonima koje je narod sam sebi doneo na osnovu opštih pravnih principa.

Ja pak tvrdim da mogu i bez proročkog dara da predskažem ljudskom rodu, prema izgledima i predznacima našeg vremena, da će dostići taj cilj, a time istovremeno i da otada pa nadalje više neće biti nazadovanja na putu ka boljem. Jer se jedna ovakva pojava u ljudskoj istoriji *više ne zaboravlja*, pošto je ona otkrila obdarenost i sposobnost ljudske prirode za bolje, kakvu nijedan političar nije mogao da izmudruje na osnovu dosadašnjeg toka stvari i pošto su samo u njoj priroda i sloboda sjedinjene u ljudskom rodu prema unutrašnjim principima prava. Međutim, što se tiče vremena, sasvim je neodređena i može se predvideti samo kao slučajan događaj.

Ali, ukoliko svrha na koju se smeralo i ne bi bila postignuta, ako bi revolucija ili reforma poretka jednog naroda na kraju ipak promašila, ili ako bi se posle izvesnog vremena sve vratilo u staru kolotečinu (kao što političari sada proriču), ipak ono filozofsko predskazanje time ne gubi ništa od važnosti. — Jer, onaj događaj je suviše velik, suviše isprepleten s interesom ljudskog roda, a njegov uticaj suviše rasprostranjen u svim delovima sveta da ga se narodi ne bi setili kada bi ih povoljne okolnosti na to podstakle i pobudile da ponove takav pokušaj; jer tada, u prilici tako važnoj za ljudski rod, taj poredak kome se konačno težilo u jednom trenutku mora dostići onu čvrstinu u duši svih ljudi koju mu je neizostavno pružila pouka stečena češćim iskustvom.

Stav da je ljudski rod oduvek napredovao ka boljem i da će tako i nastaviti nije, dakle, samo dobronameran i preporučljiv za praktične svrhe, već je uprkos svim onima koji ne veruju održiv i za najstrožu teoriju, a ako se ne gleda

samo na ono što se može desiti u jednom narodu, već i na širenje toga na sve narode na Zemlji, koji bi postepeno u tome učestvovali, otvara vidik u nedogledno vreme; ukoliko posle prve epohe prirodne revolucije, koja je (prema *Camperu i Blumenbachu*) još pre pojave čoveka pokopala samo životinjsko i biljno carstvo, ne nastupi druga, koja će to isto učiniti s ljudskim rodom, kako bi na pozornicu izvela druga stvorenja itd. Jer, za svemoćnost prirode ili, još pre, njenog nama nedostupnog najvišeg uzroka, čovek predstavlja samo sitnicu. Ali da ga i vladari koji pripadaju njegovoj vrsti tako shvataju i da sa njim, kao sa takvim, postupaju — čas opterećujući ga kao životinju, da bi bio puko oruđe njihovih namera, čas opet suprotstavljajući ljude jedne drugima u svojim sukobima, da bi bili pobijeni — to nije sitnica, već izvrtanje *krajnje svrhe* i samog sveta.

8. *O teškoćama na koje nailazi publicitet maksima usmerenih ka najvećem dobru čitavog sveta*

Narodno prosvećivanje je javno poučavanje naroda o njegovim dužnostima i pravima u odnosu na državu kojoj on pripada. Pošto je ovde reč samo o prirodnim pravima i onima koja proističu iz ljudskog razuma, onda prirodni obznanjivači tog prava nisu učitelji prava koje je država postavila kao činovnike, već slobodni učitelji, to jest filozofi. Oni su upravo zbog te slobode koju sebi dopuštaju neprijatni državi, koja uvek želi da vlada, i pod imenom *prosvetitelja* izvikani su kao ljudi opasni po nju, iako njihov glas nije *drugarski* upućen narodu (koji njihov glas i njihove spise malo ili skoro nimalo ne zapaža), već je *ponizno* upućen državi koju preklinju da primi k srcu potrebu naroda za pravom; a kada čitav narod želi da iznese svoje žalbe *(gravamen)*, to se može postići samo publicitetom. Zato zabrana publiciteta ometa napredovanje naroda ka boljem, čak i u onom njegovom najmanjem zahtevu, naime onom koji se tiče njegovog prirodnog prava.

Jedno drugo, premda prozirno, prikrivanje istine koje je zakonom nametnuto narodu odnosi se na pravu prirodu njegove konstitucije. Za narod Velike Britanije predstavljalo bi uvredu veličanstva ako bi se reklo da je ta država *neograničena monarhija*, već bi trebalo da je to uređenje u kome dva doma parlamenta, kao predstavnici naroda, *ograničavaju* volju monarha, iako svi dobro znaju da je njegov uticaj na narodne predstavnike tako jak i tako neminovan da ti pomenuti domovi odlučuju samo ono što on želi i što predloži preko svog ministra. A on opet koji put predloži i odluke za koje zna da će narod opovrgnuti, pa čak i *radi* na tome (npr. povodom trgovine crnim robljem), kako bi pružio prividan dokaz slobode parlamenta. — Takvo predstavljanje stanja stvari stvara zabludu, tako da se više i ne traži uređenje koje bi se zaista zasnivalo na pravima, jer

se smatra da je nađeno u već postojećem primeru. Lažljivi publicitet obmanjuje narod prikazujući mu sliku tobožnje *ograničene monarhije**, i to ograničene zakonom koji je sam narod doneo, dok se njegovi predstavnici, pridobijeni podmićivanjem, tajno povinuju *apsolutnom monarhu*.

* * *

Ideja konstitucije koja bi bila u saglasnosti sa prirodnim pravom ljudi, naime pravom da oni koji se zakonu pokoravaju istovremeno ujedinjeni treba da budu i oni koji ga donose, leži u osnovama svih državnih oblika, a politička zajednica zamišljena u skladu s tom idejom u pojmovima čistog uma, zove se platonskim *idealom (respublica noumenon)* i nije izmišljotina, već večna norma za sva građanska uređenja uopšte, koja se sasvim odriču ratovanja. Građansko društvo organizovano prema tom uzoru jeste predstava te ideje koja je, prema zakonima slobode, data primerom u iskustvu *(respublica phaenomenon)* i može se ostvariti s mnogo muka i tek posle raznih sukoba i ratova. Njegovo uređenje, međutim, kada je jednom izvojevano u glavnim potezima, svrstava se u najbolje od svih kojima se otklanja rat, taj rušilac sveg dobra; prema tome, zasada (jer se to ne ostvaruje tako brzo) dužnost je monarha, makar i vladali *autokratski*, da ipak *republikanski* (ne demokratski) upravljaju. A to znači da s narodom postupaju po principima koji su u skladu sa duhom zakona o slobodi (kakav bi narod obdaren zrelim umom sam sebi propisao), iako se doslovno njegova saglasnost ne bi tražila.

9. *Kakvu će dobit ljudskom rodu doneti napredovanje ka boljem?*

Dobit (rezultat) od rada na usmeravanju ljudskog roda ka boljem biće jedino mogućno naći ne u sve većem kvantumu *moralnosti* u osećanjima, već u povećanju proizvoda moralne *zakonitosti* u radnjama koje se vrše po dužnosti, bez obzira na pobudu koja ih je pokrenula. Dakle, u dobrim *delima* ljudi, koja će biti sve brojnija i sve uspešnija, odnosno u fenomenu moralnog svojstva ljudskog roda. — Jer, mi imamo samo *empirijske* podatke (iskustva) da na njima zasnivamo ovo predskazivanje: naime na fizičkom uzroku naših radnji — ukoliko su se odigrale, pa su,

---

* Jedan uzrok čije se svojstvo ne zapaža neposredno otkriva se u dejstvu koje ga neminovno prati. — Šta je *apsolutni monarh?* To je onaj po čijoj zapovesti, kada kaže: neka bude rat, rat odmah i počne. — Šta je, nasuprot tome, ograničeni monarh? Onaj koji prethodno mora da pita narod treba li zaratiti ili ne, pa ako narod kaže da ne treba, onda se i ne zarati. — Jer, rat je stanje u kome poglavaru države moraju stajati na raspolaganju *sve* državne snage. Međutim, vladar Velike Britanije vodio je podosta ratova ne tražeći tu saglasnost. Prema tome, taj monarh je apsolutni monarh, premda po ustavu to ne bi trebalo da bude; ali on uvek može da zaobiđe taj ustav, jer je on pomoću onih državnih snaga, naime time što ima vlast da dodeljuje sve službe i dostojanstva, obezbedio saglasnost narodnih predstavnika. Takav sistem podmićivanja ne sme, naravno, da bude javan da bi uspeo. Zato ostaje pod veoma providnim velom tajnosti.

dakle, i same pojava — a ne na moralnom, koji sadrži pojam dužnosti u odnosu na ono što bi trebalo da se odigra, a taj se pojam može dati jedino kao čist, a priori.

Postepeno će biti sve manje nasilja od strane moćnika, sve više poslušnosti u odnosu na zakone. Rodiće se možda više dobročinstava, a manje svađa u parnicama, više pouzdanja da će se data reč održati, itd., delom iz častoljublja, delom iz dobro shvaćene prednosti koju pruža politička zajednica, pa će se sve to proširiti i na međusobne spoljašnje odnose naroda sve do stvaranja opštesvetskog građanskog društva, a da se pri tom ne sme čak ni najmanje proširiti moralna osnova u ljudskom rodu, jer bi za to bio potreban nov čin stvaranja (natprirodni uticaj). — Isto tako, ne treba da suviše očekujemo od ljudi u njihovom napredovanju ka dobru, kako ne bismo izazvali opravdani podsmeh političara koji bi ovu nadu rado shvatio kao sanjariju neke usijane glave.*

10. *U kom poretku se jedino može očekivati napredovanje ka boljem?*

Odgovor je: ne tokom stvari *odozdo na gore,* već *odozgo nadole.* — Očekivati da će se obrazovanjem omladine u domaćoj nastavi, pa zatim dalje u školama od nižih do najviših, u duhovnoj i moralnoj kulturi, pojačanoj još i verskom nastavom, stići konačno ne samo do toga da se vaspitaju dobri građani, već i do dobra koje će moći stalno da napreduje i da se održava — to je plan koji ne uliva mnogo nade u željeni uspeh. Jer, ne samo što narod smatra da troškove vaspitanja omladine ne treba da snosi on, već država, dok država opet nema novca (kao što se žali *Büsching*) da plati dobre učitelje koji bi sa uživanjem obavljali svoju dužnost, jer joj je sav novac potreban za ratovanje, već je i čitava mašinerija tog vaspitanja sasvim bez jedinstva ako nije zasnovana na smišljenom planu i cilju najviše državne vlasti i ako se tim planom ne pokrene i stalno ne održava; a za to bi svakako bilo potrebno da se i sama država s vremena na vreme reformiše i da tako, oprobavajući se u evoluciji, a ne revoluciji, stalno napreduje ka boljem. No, pošto su ti koji treba da pokrenu to vaspitanje takođe *ljudi,* pa su shodno tome i sami morali za to biti vaspitani, onda se, uza svu slabost ljudske prirode i slučajnost u sticaju okolnosti koji idu na ruku takvom ishodu, nada može

---

* Slatko je izmišljati državna uređenja koja odgovaraju zahtevima uma (pre svega s namerom da se ostvari pravo), ali je *smelo* predlagati ih, a *kažnjivo* podbadati narod da odbaci ono koje već postoji.
Platonova Atlantida, *Morova* Utopija, *Harringtonova* Okeanija i *Alaisova* Severambija su jedna za drugom iznošene na pozornicu, ali čak nisu ni isprobane (izuzev Cromwellovu nedonešenu despotsku republiku). — Slučaj takvih državnih tvorevina isti je kao i slučaj stvaranja sveta: nijedan čovek nije, a nije ni mogao tome prisustvovati, jer bi inače morao biti tvorac samoga sebe. Jedna državna tvorevina, za kakvu se ovde drži da će, ma kako kasno, jednom biti ostvarena jeste sladak san, ali približavati se tome snu ne samo da je nešto što se može *zamisliti,* već je, ukoliko može postojati uporedo s moralnim zakonom, *dužnost* ne građana, već poglavara države.

položiti samo u mudrost koja bi dolazila odozgo (i koju, kada je za nas nevidljiva, nazivamo proviđenjem), dok je ono što se u tom pogledu može očekivati od ljudi samo negativna mudrost koja bi potpomagala tu svrhu, odnosno koja bi ih prinudila da najveću smetnju moralnosti, to jest *rat* — jer on uvek unazađuje moralnost — najpre postepeno učine sve čovečnijim, zatim ređim i da ga konačno kao napadački rat sasvim ukinu i onda uspešno ostvare uređenje koje će, zasnovano na istinskim pravnim načelima, po svom karakteru, ne slabeći time samo sebe, moći ustrajati u napredovanju ka boljem.

Zaključak

Jednom lekaru koji je svoje bolesnike zavaravao od danas do sutra nadom u skoro ozdravljenje, i to jednoga time što mu bilo bolje otkucava, drugoga time što njegov ispljuvak, a trećega što njegovo znojenje obećavaju poboljšanje itd., dođe u posetu njegov prijatelj. Kako vaša bolest, prijatelju? bilo je prvo pitanje. Kako bi bila? *Umirem od silnih poboljšanja!* — Ja ne zameram nikome kada on, s obzirom na sva zla u državi, počne da gubi nadu u spas ljudskog roda i njegovo napredovanje ka boljem; ja se samo uzdam u herojski lek koji navodi *Hume*, a koji bi trebalo da brzo deluje. — »Kad sada (kaže on) vidim narode kako među sobom ratuju, isto mi je kao da gledam dva pijanca kako se motkama tuku u trgovini porcelanom. Jer ne samo što će imati dugo da leče čvoruge koje su jedan drugom napravili, nego će još imati potom da plate svu štetu koju su načinili.« *Sero sapiunt Phryges* (Kasno su se opametili Frigijci — Prev.). Mučne i neprijatne posledice sadašnjeg rata mogu da iznude od političkog proroka priznanje da će se ljudski rod uskoro okrenuti prema boljemu, i da je to već na vidiku.

KRAKOVSKI FRAGMENT UZ »SPOR MEĐU FAKULTETIMA«

Krakauer Fragment zum »Streit der Fakultäten«

(prvi put objavljen u »Kant-Studien«, Band 51. 1959/1960. Heft 1.)

Obnovljeno pitanje:

Da li ljudski rod neprekidno napreduje ka boljem?

Nazadovanje ka gorem ima svoju krajnju granicu, odakle je nemoguće pasti još dublje, a pošto onda u svetu ne može da bude još gore (u zlu i bedi), to oni koji su apokaliptično prosvetljeni, posmatrajući ubilačke ratove, uz njih vezanu kugu ili vernost nestalu sa lica zemlje, predskazuju Strašni sud i kraj sveta praćen užasom; — jer zlo u jednom subjektu okončava samo sebe, pošto radi na svom uništenju.

Kontinuirano nazadovanje ka gorem, stalni napredak ka boljem, najzad večno kolebanje od jednog stanja ka drugom, a čiji je ishod isti kao da nije učinjen nijedan korak, jesu tri moguća načina predstavljanja moralne istorije ljudskog roda. Većini ljudi se najviše dopalo da prihvate poslednju hipotezu i da tako, sa jednog višeg stanovišta (kao iz ptičje perspektive), proglase zemlju, naše prebivalište, za ludnicu ili tamnicu, već shodno različitoj ćudi svakog pojedinca. Prosvećeni teolozi smatraju ludošću oba ova načina predstavljanja, od kojih jedan očekuje bliski Strašni sud, jer u svetu ne može da bude gore nego što već jeste, a drugi — večito blaženstvo na zemlji i Hiljadugodišnje carstvo koje bi nastupilo posle survavanja zla u vatru pakla. Tome treba još dodati, da čak i moralni filozofi odriču ljudskom rodu stalno napredovanje ka boljem, i da se ne ustežu da veru u napredak proglase za zanesenjaštvo. Može se uočiti da se od učenih ljudi za ovo negativno mišljenje opredeljuju većinom juristi (iako se poneki prigodno bavi i filozofijom). Jer, to je već uobičajeni ton njihovog pro-

* Kantov rukopisni fragment, svojina muzeja Czartoriskich u Krakovu; prvi put objavio Klaus Weyand u: »Kant — Studien«, Band 51 1959/60, sveska 1,. — Pravopis je osavremenjen.

suđivanja da govore za ili protiv, ravnajući se samo prema trenutno postojećim (prema tome vladajućim) zakonima. Ovi uopšte ne uzimaju u obzir da ovi zakoni mogu i da se menjaju, da bi im izmene čak mogle biti potrebne, jer to nije njihova stvar, nego stvar najviše vlasti. Jevrejski filozof Moses Mendelssohn, koji je sebi čak pripisivao u čast to što se na sličan način vezao za Mojsijevski zakon, bio je upravo stoga veoma daleko od vere u napredovanje ljudskog roda ka boljem u budućnosti. Staro praznoverje, za koje je vezan pozitivni zakon jednog naroda, bilo mu je opravdanije od moralne vere koja štiti duhovnu slobodu.

Napredovanje ljudskog roda ka boljem može da ima dvojako značenje, naime, da će vremenom nastajati sve bolji ljudi ili sve bolje delovanje ljudi: da će u ljudskoj prirodi ili u slobodnom vršenju njihove volje moći da se oseti sve veći kvantum moraliteta. Oni što osporavaju napredovanje u unutrašnjem moralitetu, obično prihvataju naznačeni napredak u prvom smislu, i ne greše u tome.

Da količina našoj prirodi urođenog dobra i zla u svojoj osnovi ostaje uvek ista i da se ne može povećati u istom individuumu, — to se može uvek dopustiti, a i kako bi se mogao povećati taj kvantum, s obzirom na to da bi se to moralo dogoditi pomoću slobode subjekta i da bi mu zato i samom bio potreban veći fond, nego što ga u njoj uopšte ima? Ako bi se uzdalo u to da će se u nizu mnogih generacija postepeno razvijati sve bolje rase, koje bi sadržavale više i čistije, moralu pogodnije prirodne obdarenosti: onda bi to bilo neosnovano mišljenje koje se ne može potvrditi nikakvim iskustvom, naročito to da će se generacije sve više približavati savršenstvu. Pitanje, dakle, nije u tome da li je napredovanje ljudi ka boljem njihovo prirodno savršenstvo (povećanje njihovih izvornih moralnih obdarenosti) i da li se postepeno javljaju sve bolji ljudi, nego u tome treba li ljudi jedanput da postanu bolji, što se o njima može reći ako se moralne obdarenosti, skriveno prisutne u čoveku, potstaknu na delovanje, i ako se nikad više ne prekine sa oživljavanjem težine ka boljem postupanju, zatim prihvatanja, proširivanja i jačanja boljih principa, i to kako u čoveku tako i njegovoj okolini, u njegovim bližnjim.

Da će se tako nešto jednom dogoditi i time dokazati neprestano napredovanje ka boljem u ljudskom rodu — ne može se utvrditi a priori umom; jer, to je činjenica, čiju stvarnost mogu da osujete mnoge nemile okolnosti, ratovi, zapušteno vaspitanje, podivljalost iz nužde ili rđavih primera, čime i najbolji napredak može da bude prekinut za vekove ili čak i uništen. Bio bi potreban proročki dar, a usto i natprirodna moć predviđanja, da se navesti jedan tako poželjan ishod, koji treba da proizađe iz slobodne volje ljudi; ali za naše pitanje to nije potrebno, pošto mi ovde samo pitamo, da li se u ljudskom postupanju može očekivati napredovanje ka boljem, a shodno tome i veće moralno

savršenstvo, i to shvaćeno u stalnom porastu (analogno s razvojem organizovane prirode).

Mora, dakle, postojati nešto moralno u principima koje um kao čisto, ali i — zbog velikog i epohalnog uticaja — kao nešto što usto i priznata dužnost ljudske duše drži ispred sebe i ljude masovno pokreće da uklone najveću prepreku dobru, čime bi ljudski rod bio doveden dotle da zlu ne dopusti da se razvija i da tako opstaje u stalnom napretku ka boljem. — Snaga i dejstvo ove ideje mora, međutim, da bude potvrđena i očevidnim javnim iskustvom i da se ujedno dovoljno osigura protiv straha od nazadovanja.

No, nadati se ovakvom jednom događaju uvek je neizvesno, možda je čak nedozvoljeno pripremati ga; ali, ako on nastane sam od sebe, onda je obavezno upotrebiti ga u pomenute svrhe. Da će se to, međutim, tokom raznolikih promena koje svetski tok sobom nosi, jednom dogoditi, i da će ma kada ipak nastupiti prilika za utemeljenje Moralno-dobrog koje će zatim stalno napredovati ka boljem — može se u praktičnom pogledu (da bi se bilo pripravno za to) uzeti za izvesno; jer, pošto je sklonost ka zlu rušilačka u odnosu prema sebi samoj, to će sklonost ka dobru morati da dospe do trenutka u kome će dobro dokazati i potvrditi svoju vlast bar u spoljnim odnosima među ljudima.

Zadatak

Koja je ta pogodna prilika i kada će doći trenutak, a on će jednom morati da nastupi, da se putem revolucije u javnim principima dospe u stanje iz koga bi se moglo uvesti stalno napredovanje ka boljem?

Rešenje

Ljudima je, sa njihove prirodne opakosti i u stoga uzajamno neprijateljskom položaju, potrebna jedna sila, koja bi držala pod prisilom javnih zakona svako veće gomilanje moći i time svakome osiguravala njegovo pravo; da se to može postići samo putem svojevoljno izvršenih neprijateljstava, jeste besmislica, koja se zove rat i koju su vlastodršci učinili svojom pravom krajnjom svrhom među narodima koji već sačinjavaju zakonite sisteme, nazvane državama; pri tome se imovina i stanovništvo koriste samo kao sredstvo za vođenje rata, a podanici ne tretiraju kao građani (jer bi tada bila potrebna njihova saglasnost za rat) nego kao uništavajuća, ali i kao uništiva oruđa.

No, upravo su u najvišoj kulturi ratovi utoliko češći, ukoliko je teže zlo koje države nanose jedna drugoj spolja i koje svako čini unutar države (narod), a koje se ne ogleda samo u ratu, nego i u pripremama za rat u miru; rat uvek koči i prekida svako napredovanje ka boljem koje se odvija

putem vaspitanja i unapređivanja umetnosti i nauka, on je uistinu Pandorina kutija u koju bi trebalo pogledati ne javlja li se bar neki tračak nade.

Prinuda koja ljudima, kao za pravo sposobnim bićima, može od strane drugih da bude nametnuta, moguća je samo putem zakonodavstva, za koje su oni, koji treba da mu se pokoravaju, dali svoj glas, ili, bolje rečeno, putem opšte volje učinili je zakonom. — Uslovi neodvojivi od kvaliteta zakonodavca jesu sloboda i jednakost prava, uz udruživanje volje po ovim principima; a ljudi koji prihvate ovu ideju i prime srcu dostojanstvo čovečanstva u sopstvenoj osobi, ne mogu, ukoliko se posmatraju u tom kvalitetu, nikada više biti samo oruđa drugih; oni će željno prihvatiti ovo stanje, kada se zbudu okolnosti pod kojima oni učestvuju u donošenju zakona, čime će se ne samo bolje starati o ličnoj sreći, nego, što je još više, i osećati oplemenjenima, i nastojaće da ga zadrže, i to iz moralnih razloga. Jer, to nije samo dužnost prema drugima, nego jedna još veća dužnost, naime dužnost prema samom sebi (čovečanstvo u svojoj osobi). Napredovanje obuhvata:

1. Ideju o svrsi kojoj se teži;
2. Zasnivanje jednog principa, po kom se stremi;
3. Težnja za ciljem, koja neprekidno traje.

Napredovanje ka boljem biće tek onda temeljito usmereno kada tokom razvoja kulture ratovi postanu sve ređi i kada budu na putu da sasvim iščeznu.

Nauke ne vode prirodno napretku ka moralno — boljem. One lako odvode padu u varvarstvo.

Da sve uvek deluje ka boljem, to je moralno izvesno. Jer, ako i ne bismo imali teorijski dovoljne razloge, ako nam političari hvale sasvim druga sredstva, mi ipak treba tako da delujemo kao da ljudski rod uvek stremi ka boljem.

Tako je rešenje ovog zadatka u tome da se iskoristi prilika koju narodu pruža sverazorni rat slabeći državnu vlast, u cilju konstituisanja ustava, po kome bi narod upravljao samim sobom prema zakonima slobode i jednakosti i pod kojim bi izostao svaki prohtev za ratom, jer bi inače svaki pojedinac morao da se saglasi da dâ izvestan utrošak svoje imovine i svoje sopstvene ličnosti, od čega on sam ne bi imao ništa i tako mu ne bi mogao pasti na teret nikakav drugi, osim odbrambenog rata; a ovoga se teško uopšte treba pribojavati, pošto ne teži osvajanjima i pošto nijedna država ne treba da se plaši tuđih namera za proširivanjem, naročito ako ugrožena država raspolaže dovoljnom odbranbenom moći.

Dokaz

Kad vlast pod ovim uslovima (slobode i jednakosti) bude u rukama jednog državno-građanskog naroda, čime će se otkloniti zlo rata koji kvari običaje i uništava sve dobro,

moći će u osnovi čovečanstva da se opazi sklonost, na čije se dalje napredovanje ka savršenstvu može opravdano zaključiti; to se, doduše, iskustvom još ne može potvrditi, ali još manje opovrgnuti, jer izostajanje prilika koje bi trebalo da sudeluju u tome još uvek ne znači nemogućnost da će se one jednom ipak dogoditi i da će onda imati utoliko jače dejstvo, ukoliko um bude, putem kulture, pripravniji za to. No, jedan ovakav događaj (kao proizvod slobodne volje) ne može se ni a priori dokazati.

Ali, ako se političari (kao empiričari) i smeju ovakvim sangviničnim nadama, to su ipak prinuđeni da priznaju, ukoliko se ne potsmevaju svakoj ljudskoj sklonosti ka moralitetu, da ima dovoljno razloga da se svim snagama sarađuje na ostvarenju ove svrhe kontinuiranog i nikad potpuno završenog napretka ljudskog roda, da se otuda takav napredak može u praktičnom smislu prihvatiti kao stvaran. Da će se prilika za to kad-tad ipak ukazati i da će se, posle raznih neuspelih i nezahvalnih pokušaja, uspeh ipak izvojevati — to se može očekivati sa najvećom verovatnoćom, jer je interes za to tako veliki i tako neiskorenjiv u duši čoveka, a postepeno će postati opšti i najzad javni, da mu se neće više moći pružiti otpor, koji samo povećava entuzijazam, ne neke divlje gomile, nego jednog prosvećenog naroda, za evoluciju (jer se revolucija javlja neobuzdanim nasiljem) svrha i principa, što su već dugo vremena pre toga gajene u srcima ljudi.

Može se predvideti da će razumni vlastodršci dragovoljno i planski istrajati u pripremama za ono što i sami već smatraju neizbežnim i zakonitim.

Da započete promene države zadese upravo jedan veliki narod svestan svojih interesa, kao i svojih prava, svakako je slučaj; ali, priroda je ipak već pripremila uzrok tog događaja.

* * *

Nauka i umetnosti, doduše, ne vode prirodno unapređivanju moraliteta, ali mu ipak služe time što suzbijaju varvarstvo i razvijaju prijemčivost za moralna osećanja. Od razvoja nauka i umetnosti ne treba očekivati veliku pomoć za moralitet; sa njima je takođe često povezan luksuz, a skoro uvek najveća moralna pokvarenost. Pa ipak, one mogu da doprinesu tome da se spreči uništavanje već prihvaćenog dobra.

Drugo važno pitanje jeste: treba li ljudi da postanu bolji (putem vaspitanja, religiozne discipline i.t. sl.) pre no što bi se to smelo očekivati od države, ili bi se, obratno, moralo (ili bi Proviđenje to uvelo na suprotan način) početi od njih. — Izgleda da je ovo poslednje slučaj. Jer, prvo, vladari nemaju novca za kultivisanje obrazovanja i vaspitanja (kao što se Büsching žali), sve im je potrebno za vo-

đenje rata, kojoj svrsi sve podređuju, a koja, iako nužna u sadašnjem stanju stvari, nije baš pogodna za napredovanje moralnosti. Od država, dakle, ne od naroda (odozgo, ne odozdo) treba da bude vođeno napredovanje ka boljem. Unutrašnjoj formi države potrebne su reforme, od kojih bi prva i poslednja bila ta, da se država organizuje na takav način da ne bude uvek bremenita ratom.

* * *

Prilagođavati politiku pravu je dobro i korisno, ali je obrnuto pogrešno i gnusno.

* * *

Najopasniji od svih eksperimenata je nasilna izmena, ili, štaviše, preokret u državnom uređenju. Čovek od savesti ne bi smeo da na sebe preuzme krivicu za zla koja odatle proizlaze.

ODABRANI FRAGMENTI IZ ZAOSTAVŠTINE

Kant's handschriftlicher Nachlass, u: Kant's gesammelte Schriften (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Band XV (Berlin, Georg Reimer, 1913.) und Band XIX (Berlin, Walter de Gruyter, 1934.).

1101. Vlastoljublje: divlja strast.
1215. Čovek mora da obuzda svoje životinjstvo (Tierheit).
1260. Ako neko hoće da proučava životinjstvo, mora da istražuje divlje stanje; ako hoće da proučava celokupno svojstvo čovečnosti, mora uzeti u obzir civilizovano stanje u kome se razvijaju svi začeci. (...)
1387. Ako ljudi u početku nisu živeli društveno, nisu mogli imati nikakav jezik. (...)
1394. (...) Mala društva nastaju iz sklonosti, iz potreba građansko društvo nastaje, a ratom se stvaraju države. Ovaj rast je nepregledan, ali za samog sebe i ljude opasan. Šta je krajnja posledica? To, da je država telo slobodnih građanskih društava, koja opet, sa još većima, čini *Corps*, kao sistemi zvezda. (...)
1396. (...) Carstvo boga na Zemlji: to je poslednje određenje čoveka. Željo, (tvoje carstvo dolazi). Hristos ga je prizvao, ali njega nisu razumeli i uspostavljeno je carstvo popova, a ne boga u nama.
1398. Čovek je stvorenje koje ima potrebu za gospodarom. (...) Istinski gospodar države je ideja celokupnog društva i onoga ko joj daje vlast, boga, to jest onoga koji tu ideju realizuje i personifikuje. Jer, država je svoj sopstveni gospodar, pa stoga, iznad svakog svog člana: *dominus originarius.*
1399. (...) Apsolutni gospodar je samo država; suveren je njen predstavnik i pošto on, zbog svoje saglasnosti s voljom države, nijednom čoveku nije odgovoran, ali pošto

---

* Pored znatnog broja za života objavljenih dela, Kant je iza sebe ostavio i bogatu zaostavštinu koja obuhvata veliki broj fragmenata sa raznih područja filozofije. Ta Kantova misaona zaostavština kasnije je objavljena u poznatom izdanju njegovih sabranih dela koje je priredila Kraljevska pruska akademija nauka (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Kant's handschriftlicher Nachlass.). Ovde odabrani i prevedeni fragmenti tematski pripadaju Kantovoj filozofiji države i prava. Fragmenti su prevođeni iz XV. (od br. 1101—1524.) i XIX. (od br. 7529—8078.) toma pomenutog izdanja. Ako nije prevođen ceo fragment, onda je to označeno tačkicama u zagradi ispred, odnosno iza fragmenta.

nekom mora biti odgovoran, to on odgovara jedinom apsolutnom gospodaru cele prirode. U svojoj funkciji najvišeg predstavnika, suveren, dakle, mora biti upućivan i ispunjen religioznim osećanjima.

1404. (. . .) U geografiji ima nečeg postojanog čiji pojam služi da se po njemu uredi različitost posmatranja, naime, zemaljska površina podeljena na klime, tle i more. U istoriji nema ničeg trajnog (bleibendes) što bi moglo da sugeriše ideju o nepromenljivom, osim ideje o razvitku čovečanstva, i to razvitku ka onome što predstavlja najviše ujedinjenje njegovih snaga, naime ka građanskom i narodnom jedinstvu, i to tako kako se ona rasprostiru sa svim svojim pomoćnim sredstvima i dejstvima (nauke, religija, sama povest svih naroda), uz pomoć kojih ljudi postepeno postaju prosvećeni. (. . .)

1418. Najveće savršenstvo i blaženstvo ljudi je poslednja svrha prirode ukoliko su oni sami tvorci ovog savršenstva i blaženstva.

1423. (. . .) Prelaz iz divljeg stanja u građansko, iz sirovog u stanje uglađenosti ukusa i umetnosti, iz neznanja u stanje prosvećenosti i nauke, ukratko: iz stanja nezrelosti u stanje zrelosti, nije još dovršen. Svet je još mlad. Polovina sveta jedva da je otkrivena. Čovek još nije dostigao svoje određenje u vaspitanju, religiji, načinu života i građanskom uređenju, a ni u međunarodnom pravu.

Čovek je životinja koja ima potrebu za vaspitanjem. (. . .)

Jedna generacija mora da vaspitava drugu, i samo rod, ne individuum, dostiže svoje određenje.

Kao životinja, on je stvoren za samoodržanje, a kao čovek, za društvo. On u društvu može biti siguran i miran samo uz pomoć prinude, i potreban mu je gospodar.

Njemu je zlo potrebno, to su mamuze za savlađivanje lenjosti i razvoj svih talenata. (Zlo je životinjstvo, ukoliko ono čini nužnim razvoj humanosti).

Određenje dostiže putem vaspitanja, religije i državnog uređenja. (. . .)

(Priroda nije dala čoveku svu savršenost za koju je sposoban, on sam treba da je razvije.

Čoveka ne razvija priroda, već sloboda.

Za humanost on treba da je zahvalan sam sebi.

On je po prirodi sirov, a ako takav ostane i posle kulturnog razvitka, on je zao.)

1428. Dobrobit ljudi će zavisiti od dobre vlade.

1446. Svako građansko uređenje uistinu je demokratija. (. . .) Demokratija je, dakle, državno uređenje u kome sam narod vlada, aristokratija je uređenje u kome plemstvo neće da se pokorava, *despotizam* nastaje kada poglavar države neće da dozvoli da se narod sam za sebe brine u skladu sa svojim privatnim interesima.

1447. Suština svake vlade je u tome da se svako sam brine za svoje blaženstvo i da svako ima slobodu da zbog toga sa svakim drugim stupi u kontakt. Nije u nadležnosti vlade da tu brigu oduzme privatnim licima, već samo da omogući njihovu harmoniju, i to bez predilekcije — prema zakonu jednakosti. To se može postići ako se kroz harmoniju delova dođe do jedinstva celine, odnosno ako poglavare određuju ljudi kojima oni, posle, treba da vladaju. (. . .)

1449. Despotizam je prinuda kojom se podanici oslobađaju svakog vlastitog izbora i suda. Despot, koji svoje podanike čini srećnima, čini ih srećnima samo prema svom vlastitom ukusu ne uzimajući u obzir njihov ukus.

1454. (. . .) (Prirodno) određenje čoveka jeste razvoj svih talenata i blaženstva i dobre naravi koji se zasnivaju na najvišoj umetnosti. Zato se priroda služi bolom i zlom koje nam pričinjava, još više: koje mi sami na sebe navlačimo. Mi moramo slediti to određenje ljudskog roda. Moralnost je stvar umetnosti, ne prirode. Sirova vremena su nemilosrdna, nasilna.

1460. (Mi) ljudi smo . . . na drugom stepenu napretka ka savršenosti, doduše kultivisani i civilizovani, ali ne moralizovani. Mi imamo najviši stepen kulture koji možemo imati bez moralnosti; civilitet takođe ima svoj *maximum*. Potreba u obema konačno će izvojevati moralizovanje, i to vaspitanjem, državnim uređenjem i religijom. Religija, sada, nije ništa drugo do civilizovanje putem discipline. (. . .)

1464. Velika teškoća u uspostavljanju građanskog uređenja jeste u tome što je čovek životinja koja zahteva pravo, a ipak nikom drugom ne odobrava njegovo pravo, što, dakle, ima portebu za gospodarom, a taj gospodar ne može biti ništa drugo do čovek. Iz tako krivog drveta nikakav Merkur se ne da izdeljati.

1468. (. . .) Građanin se mora pokoravati zakonima koje je sam sebi dao (sloboda, jednakost), a ti zakoni dobijaju snagu i trajnost neospornošću vlasti koja ih podržava.

(Čovek je životinja kojoj je potrebno poučavanje i disciplina. 2. koja u rodu napreduje ka svome određenju. 3. koja u društvu ima potrebu za gospodarom.)

1. Zakon i sloboda bez vlasti: anarhija.
2. Zakon i vlast bez slobode: despotizam.
   a. sloboda bez zakona i vlasti jeste stanje divljaštva.
   b. vlast bez slobode i zakona: varvarska vladavina.

Koje su to pobude kojima se priroda služi u stvaranju građanskog društva? Surevnjivost, nepoverenje, nasilje koje ljude primorava da se podrede zakonima i napuste divlju slobodu. Otuda proizilazi razvitak svih dobrih prirodnih sposobnosti.

(Istorija svakog naroda može se posmatrati kao nastojanje prirode da uspostavi savršeno građansko uređenje.

Države kao pokušaji ka međunarodnom pravu.) (...)
1490. (...) Sloboda je najveće formalno dobro (negativno) u prirodnom stanju, pre svakog roda: nezavisnost mog blaženstva od mišljenja i moći drugih.

Mišljenje slobode oplemenjuje ljude. (...)

Zakon ne ukida slobodu. (...)

1498. (...) (Rousseau: da li je divlje stanje bolje od civilizovanog; ako je krug zatvoren, ovo drugo je bolje.) (...)

(Čovek treba da iz samog sebe razvije svekoliko savršenstvo.) (...)

(Svako dobro i napredak ljudi u savršenstvu mora da proizađe iz građanskog uređenja. To pretpostavlja (razdor) oskudicu i nužnost rada. Adam.) (...)

(Rousseau ima pravo u pogledu nesavršenog državnog uređenja; ono je protivno prirodi, ali i klica dobroga.) (...)

1499. Svaka životinja pojedinačno dostiže svoje određenje. Kod čoveka, samo rod, u sledu stvaranja, dostiže svoje određenje, kao umno stvorenje. Krajnji razvitak svih sposobnosti, kako talenata, tako i načina mišljenja. Početak: fizička jednakost; kraj: moralna jednakost i jedinstvo društva. (...)

Prema Rousseauu, prirodno određenje, s obzirom na životinjstvo, bori se s određenjem s obzirom na čoveštvo; otuda svako zlo. (...)

1501. (...) 1. Ljudski rod, na kraju, potpuno dostiže svoje određenje. Ono je mogućno samo kroz savršenost građanskog i time državnog uređenja, to jest prirodnog i međunarodnog prava.

2. Ljudi su stvoreni za društvo. (...) Oni se moraju nalaziti pod međusobnom prisilom, tako što se sloboda jednoga ograničava slobodom drugoga, do najveće opšte slobode, kao drveće u šumi. (...)

4. Ako se u nekom narodu najpre uspostavi sloboda uz zakonitost sa malom vlašću, pa se ova vlast uvećava samo u skladu sa zakonom i slobodom, onda se politička zajednica uzdiže do najvećeg savršenstva. Prirodno pravo se realizuje. Razvoj svih talenata. (Grci. Rimljani. Germanski narodi. Azijci.)

5. Kad narodi među sobom utemelje zakon i zajedničku vlast, uspostavlja se spoljašnja sigurnost. Savez naroda: Saint-Pierre.

Poreklo dobra iz zla

(Plan univerzalne istorije.)

1. Ljudi imaju sposobnost i nagon da stupe u društvo; međutim, oni su nepoverljivi jedni prema drugima zbog svoje nasilnosti. Otuda svako iz straha teži za tim da preduhitri drugoga; oni se povezuju u malu skupinu da bi se međusobno rasterali. Proširenje po Zemlji. (...)

1514. Vladalačka sklonost je strast. (...)

1521. *Karakter ljudskoga roda*

(Šta je prirodno određenje čoveka? Najviša kultura. — Koje je to stanje u kome je ona mogućna? Građansko društvo. Koje pobude? Nedruštvenost i surevnjivost. Rad. Koje je određenje uma? Moralnost. Sklonosti? Udoban život u slobodi.) (...)

Da li je njegovom određenju primereno prirodno i divlje ili civilizovano stanje. Rousseau, o štetnosti nauke. O nejednakosti ljudi. (O šteti od kulture. Napustiti prirodno stanje. Savršena umetnost ponovo postaje priroda. Međuvreme.)

(Njegov krajnji cilj jeste savršenost *status civilis*-a.* Razvoj svih talenata.)

Kad govorimo o ljudima, prirodno određenje individuuma se razlikuje od određenja roda. Kod ostalih životinja individuum dostiže svoje određenje, kod čoveka, samo rod dostiže potpuno ostvarenje ljudske prirode. Jer, rod treba da se, kroz mnogo generacija, iz sirove prirode, trudom, uzdigne do savršenstva. U prirodi se, doduše, susreću sposobnosti, ali razvitak je vlastito delo čoveka, dakle veštačka pojava, i ne može ga ostvariti individuum, već samo rod.

(On nije stvoren za uživanje blaženstva, već za razvoj svih talenata.) (...)

(Čovek je od prirode slobodan (i jednak). Građansko društvo stvara nejednakost i nasilje. Najzad, sloboda pod zakonima.)

Rousseauova tri paradoksalna stava.

1. O štetnosti kulture (putem nauka) (iz sirovosti u kulturu).
2. O štetnosti civilizovanja ili građanskog uređenja (nejednakosti) (iz jednakosti u nejednakost).
3. O štetnosti veštačkih metoda za instruisanje i moralizovanje (vaspitanje). (...)

Rousseauova osnovna namera: uz pomoć umetnosti dovesti čoveka do toga da može sjediniti sve prednosti kulture sa svim prednostima prirodnog stanja. (Rousseau neće da se čovek *vrati* u prirodno stanje, nego da *pogleda unazad;* ujedinjenje ekstrema.)

Na kraju, građansko (državno) i međunarodno pravo: *prvo,* sastoji se u slobodi i jednakosti pod zakonima, *drugo,* u sigurnosti i pravu država, ne zbog njihove sopstvene moći, nego zbog zakona koji vladaju. (...)

1522. (...) Iz toga što svi ljudi zahtevaju nadmoćnost nad drugima proističe svekoliko zlo, ali i svekoliko dobro kulture. Ovde priroda postupa kao mudrac po sebi. (...)

---

* (Ka čemu je on nošen svojom nedruštvenošću: sistem ljudi prema zakonima slobode — odakle proizlazi svako Dobro.)

1523. (. . .) 1. Čovek je životinja koja se usavršava, i to ne samo kao *individuum*, nego takođe, i najviše, kao *species*. On ne može da se održi u prirodnom stanju.

2. Priroda koja ima nameru da ga kultiviše i razvije sve njegove talente ne obazire se na zlo.

3. Iz civilizovanja i moralnog uzdizanja proizlazi, na kraju, jedinstvo blaženstva i moralnosti. (. . .)

1524. (. . .) Svrhom prirode može se smatrati: da svako stvorenje dostigne svoje određenje time što se svrhovito razvijaju sve obdarenosti njegove prirode, i to tako, da ne samo *species*, nego i svaki *individuum* ostvari celo svoje određenje. Kod životinja, ovo postiže neposredno svaki individuum, kod ljudi, samoodređenje dostiže samo rod tokom mnogih generacija, ali na kraju, kroz rod, i svaki individuum.

U čemu se sastoji to određenje? 1. (U razvoju svih prirodnih obdarenosti) kao umnog stvorenja sa svom kulturom njegovih talenata. 2. Naravno, ovaj razvoj se odvija u društvu, u najstrožoj disciplini njegove slobode koja se postiže putem zakonâ. 3. Čovek treba da je srećan, budući da je sam začetnik te sreće i da je zasniva na principima opšteg dobra. (. . .)

7529. (. . .) Svako mora upravo isto da zaključi o svima, što i svi o njemu, to jest to je zakon. (. . .)

7536. Javna ličnost koja proizlazi iz *pacto civili* zove se političko telo, republika. U njemu se svi članovi, posmatrani zajedno kao opremljeni s najvišom vlašću, zovu suveren, kao upravljani njegovom voljom, država. Svaki član republike, kao deo suverena, zove se građanin, kao deo države, podanik. Članovi države u odnosu jednih prema drugima, ukoliko su subjekt asocijacije, zovu se narod.

7537. Niko se ne podređuje drugome, nego se svako podređuje celini, to jest on pripada njenom jedinstvu.

7540. (. . .) Suveren je idealna ličnost, i nema svojinu. Zakoni republike su *iuris non Ethicae*, ne odnose se na najveće zajedničko blaženstvo, nego na svako posebno pravo koje treba naspram svakog da bude podržano.

7645. Stanje kad svako samo prema vlastitom sudu i putem sopstvene moći traži svoje tobožnje pravo jeste *status belli*.

7646. U stanju mira ja sam siguran u svoje pravo. U prirodnom stanju, niušta nisam siguran, osim ako to ne obezbeđujem moći; u svako doba moram biti u ratnoj spremi, u svako vreme ugrožen sam drugima; to je, dakle, stanje rata *iuridice*.

7647. Ja sam od drugih ljudi, koji su u prirodnom stanju, *laesus per statum*. Jer, ja nisam siguran i svojina je uvek u opasnosti. Ja nisam obavezan da ostanem u tom strahu.

7648. Čovek može biti primoran da izađe iz *statu naturali*.

Nije dozvoljeno odbaciti pravnu prinudu.

7649. *Status naturalis* je stanje slobode bez pravne prinude.

7653. 1. Zakonodavac ne sme da bude *sudija*, jer sudija mora da *stoji pod zakonima* da bi se time njegova presuda

usaglasila sa zakonom, dakle, on sam ne može biti zakonodavac; *osim toga,* suveren je uvek i samo celina, a sudija deo.

2. Suveren je osnov pravâ *države prema građaninu* (podanika prema državi) i podanika prema podaniku. Sledstveno tome, njegovi zakoni moraju se ticati *ne samo celine,* nego *svih.* Otuda je nužna jednakost prava. Sve *praestationes subditorum* dešavaju se od svih i odnose se na korist sviju, ali ipak, tako da svi ostaju *bona privata.*

7654. Glavna dužnost suverena jeste da sve dovodi u odnos prema jednakosti podanika, kako prema stepenu, tako i prema nameri, jer, ta jednakost postoji pre socijalnog kontrakta. On je time jedino i mogućan, prema tome, on je uslov zakonodavne vlasti. On, dakle, zacelo može da u administraciji javnih naredaba uvede *razliku vlasti,* ali u privatnom životu nikome ne može da prizna prednost nad drugim. I u podeli *tereta mora* postojati *jednakost.* Niko ne sme imati autoritet *kojim bi uslovljavao sreću drugoga.* Svako sebe čini srećnim koliko može, a pri tom nema nikakvu obavezu prema drugima.

7658. U stvarima religije, i mišljenja uopšte, niko nije *iudex competens,* osim čovekovog vlastitog uma ili boga samog.

Spoljašnji sudija može samo slobodu, koju svako ima, ograničiti na onu meru u kojoj ona ne ometa slobodu drugoga.

7664. *Potestas legislatoria* mora počivati na uslovu da ne može činiti nepravdu. Otuda je *originariae potestas legislatoria* isključivo pravo naroda. Ona je *illimitata,* jer niko ne može samome sebi činiti nepravdu; svaka druga je ograničena. Ta *potestas originaria* odnosi se na ideju jednog *pacti originarii,* jer jednoglasno zaključivanje znači *pactum.*

7665. (. . .) Država ne može da otuđi svoju prvobitnu svojinu u korist građana. Jer, on bi onda postao nezavisan. Ona mu može dozvoliti samo nasledno korišćenje i dispoziciju nad njom. Sva vlast države se zasniva na toj opštoj svojini kao prvom *actus*-u konstitucije prava građana.

7667. Hobbes je sve zakone, čak i moralne, shvatio kao despotske, to jest takve kojima čak nije potreban ni naš umni pristanak ili odobrenje. Jer, on je verovao da se vlast može deti gde se hoće, tako da ona stvara pravo. Isto tako, on nije razlikovao nepravo, koje vrši *Usurpator,* od onoga koje on čini podanicima.

7671. (. . .) Suveren nije *mandatarius,* nego *cessionarius* ili možda *prior occupans,* ali onog prava koje je imao narod, prema tome, samo opšteg zakonodavstva. Ako narod ne može sam sobom da upravlja, onda je vlada *res nullius* i mora biti okupirana. Od onoga što čovek sam ne poseduje ne može se činiti nikakva cesija.

7676. *Crimen*-om je zakon poništen.

7682. (. . .) Spoljašnja pravda, ukoliko se tiče svih, jeste javna pravda. Prema pravilu prava, volja svakoga mora biti

saglasna sa samom sobom prema opštem i spoljašnjem pravilu; prema tome, ona u neku ruku mora biti volja celine, a aktuacija zajedničke volje jeste građansko društvo.
7686. Monarh-despot smatra državu za očevinu (*patrimonium*), a monarh-patriota smatra je za otadžbinu. Sama zemlja je zbratimljenje od zajedničkog oca. Ona je vladavina najstarijih. Onda i podanici imaju u državi otadžbinu, jer znaju šta od očeva treba da dobiju i šta kao očevi mogu da zaveštaju.
7688. Država kao monarhija predstavlja organizam koji pretpostavlja život u državnim telima; despotska vlada preobražava je u mehanizam koji uvek zavisi od tuđe ruke.
7689. Monarh vlada zemljom kao državom, despot kao provincijom. Prvi patriotski. Drugi kao zauzećem.
7690. Monarh vlada kao jedan u redu koji je prema izvesnom pravilu postojan. Despot vlada kao sam od sebe. Jedan ima otadžbinu, drugi puku svojinu.
7691. Monarh je onaj koji pojedinačno ima pravo zakonodavstva. Iz redova plemstva svako ima nasledno pravo na zakonodavstvo.

Narod, samo kao celina, ali ne pojedinačno, ima pravo zakonodavstva. (. . .)
7710. Kad bi ljudi bili potpuno jedinstveni u volji, nikakav zakon ne bi bio potreban. Kad bi bili jedinstveni u sudu o nekom slučaju, nikakav sudija ne bi bio potreban. Kad bi oni rado činili svako dobro, nikakva prinuda ne bi bila potrebna.
7713. Mora postojati neograničena najviša vlast: suverenost. Tu najvišu vlast može imati samo zajednička volja. Ona ne može činiti nepravdu, ali egzekucija, koja nije od zajedničke volje, može činiti nepravdu.
7717. *Status naturalis* kao *status iuridicus* jeste stanje *iustitiae commutativae* bez *distributivam*. To je, međutim, mogućno samo kod savršenih ljudi; prema tome, *status iuridicus* nije čak ni *status iustitiae externae*.
7719. Građansko stanje jeste stanje u kom se građani podređuju zakonu kao podanici. Najviši, kome su ostali podređeni, nije podanik. Prema tome, on je izvan građanskog stanja pa je i njegovo pravno obavezivanje i pridržavanje slobodno. Ovde se ono prvo isto tako malo dade pojmiti kao i u ontologiji.
7722. Mi imamo pravo da i druge primoramo da stupe u *statum civilem*, čime se naspram njih mogu postaviti sredstva mira, naime *actionem civilem*.
7729. Pravila zakonitosti sadrže uslove pod kojima svako može da konstituiše pravo.

Međutim, osnovi na kojima se pravo *uopšte* konstituiše pripadaju spoljašnjoj pravdi.
7731. *Regimen* se tiče *pravde* i sigurnosti, *administratio dobrobiti*.

7733. *Ius naturae* se sastoji u opštem blaženstvu, ukoliko je ono mogućno uspostaviti putem opšteg usaglašavanja privatnih samovolja. *Ius publicum* se sastoji od sredstava kojima se to stanje aktuira.

7734. (Socijalni kontrakt je pravilo, a ne izvor državnog uređenja).

Socijalni kontrakt nije *principium* ustanovljenja države, nego državne uprave, i on sadrži ideal zakonodavstva, vlade i javne pravde.

Ako bi se sad pitalo koji je *principium obiectivum* uspostavljanja države, onda ja odgovaram: u ujedinjenju slobodnih delatnih bića, koja ipak sva treba da budu posmatrana kao podređena prinudnim zakonima, *prisilna vlast je nužno izvan njih* i nikakav *principium obiectivum* uspostavljanja države nije mogućan. Svakom prinudnom zakonu prethodi vlast. Ova vlast, tamo gde prirodnim putem nije priračunata onome koji takođe ima pravo zakonodavstva, ne može čak biti pravno uspostavljena. Jer, kako je njegova vlast obavezna na uslov da njegova volja bude pravna i njemu takva samo pravnim pravilima delimično treba da postane, *ko njega primorava da po tome postupa.* Povrh toga, onaj ko za nešto ima po sebi slučajno pravo, mora moći biti obavezan prema nekom prinudnom zakonu. Time on svoju vlast ima samo putem prava, a ne putem samovolje. No, sada to nije više vlast koja ga može prinuditi.

Pravo zakonodavstva jeste kod naroda *originarie,* ali kod monarha *derivative.* Pravo vladanja može biti samo derivacija, pošto egzekucija pretpostavlja dve oponentne ličnosti, jer niko u odnosu na drugoga nema *ius originarium.*

7735. Stav: *exeundum est e statu naturali* znači: svako se može prinuditi da s nama, ili s našom republikom, stupi *in statum civilem.* Otuda je rat jedino u ovom pogledu pravedan.

7737. Ideja socijalnog kontrakta je samo merilo prosuđivanja prava i poučavanja prinčeva, a isto tako norma mogućnog savršenog uspostavljanja države, ali prema toj ideji narod nema stvarnih prava.

Ništa ne izgleda prirodnije nego da, ako narod ima prava, on takođe ima i vlast; ali, upravo zato što on ne može da uspostavi nikakvu zakonitu vlast, on nema nikakvo striktno pravo, već samo idealno.

7738. *Contractus originarius* kao merilo, *principium, exemplar* državnog prava. On mora biti izveden iz ideje, ne iz *factis,* ni iz osnova *flores* države, to jest iz blagostanja.

7740. (. . .) *Contractus originarius* nije princip objašnjenja porekla *status civilis-a,* nego onoga što ono treba da bude.

7742. U svakoj *civitate* mora postojati *summum imperium. Imperans universitatis, Summus imperans* mora imati neograničeno pravo i potpunu vlast. *Summus imperans,* dakle, ne može biti različit od naroda, jer on inače ne bi imao nikakvo pravo. Ako on ne bi imao takvo pravo, nikakva op-

šte važeća odluka i nikakva vlast, koja oboje može primorati, ne bi postojala.
7743. Dobro je da je narod upoznat sa onim što je vlada (ministri) predložila suverenu, kako bi, putem svojih magistrata, mogao o tome da izrazi svoje nedoumice.
7744. *(Imperium summum est plenum et illimitatum,* ono nema samo najvišu vlast, nego svu vlast.)
7752. Volja *summi imperantis* je opšta, ali treba da bude primenjena na svaku pojedinačnu volju, ako je ova član države, da bi preko posebne došla do opšte, ili ako stoji u odnosu sa privatnom voljom (u privatnim odnosima). Regent aktuira opštu volju u posebnoj. Ali sudija mora presuđivati u spornom slučaju da li je on primeren opštoj volji. Regent može da čini nepravdu.
7753. Sva vlast države je ili legislativna ili egzekutivna. Prvu ima suveren, drugu princ, magistrat, vlada. Vlada je međutelo između suverena i države. *Actus* prvoga jesu zakoni, drugoga dekreti.
7754. Suveren *etc.* ne može biti alijeniran.
Suveren je u državi jedina moć.
7756. Volja *summi imperantis* mora u svako vreme biti pravedna (to jest ireprehenzibilna), jer njegova volja treba da odredi šta je pravo i treba da bude najviši *principium iustitiae publicae.* Njegova vlast mora (s obzirom na zemaljsku pravednost) biti iresistibilna, jer *imperans* može svakome da osigura njegovo pravo, samo ako svi podležu njegovim zakonima. Ona mora biti složna. Ona mora biti *voluntas communis.*
7763. Državna uprava je podvrgnuta zakonima, prema tome i sudskoj vlasti. Nju, dakle, suveren ne može imati.
7765. Time što prinudni zakon ograničava slobodu na uslove opšte sigurnosti, ne gubi se, osim bezakonitosti, zakonita sloboda *status naturalis*-a. Čovek mora biti podložan prinudnim zakonima; to je dokaz da je on po prirodi zao. Ono dobro u njemu u civilizovanom stanju samo je posledica prinude koja mu neprimetno oduzima divljinu i, suzbijanjem samoljubivih, razvija moralne pokretačke razloge.
7770. Nijedan deo suverene vlasti ne može protivrečiti drugome, jer inače ne bi bilo nikakve više vlasti koja bi o sporu odlučivala. Svaka protivrečnost odnosi se samo na vladavinu i vladu.
7771. Bez patriotizma vlade nema patriotizma građanina (jer se ovaj sastoji u tome da se on smatra članom, a ne svojinom države). U pravo podanika patriotske države spada pravo da, s obzirom na jednakost zasluga do kojih može da se uzdigne, i on u odnosu na svakog drugog dospe do jednakog dostojanstva. On sam, dakle, ne sme pripadati *patrimonium*-u drugih i ne sme biti nasledni podanik nekog privatnog lica. Kao sredstvo, sloboda štampe.
7804. (...) Monarh je *summus imperans:* 1. jer nije podređen građanskoj prinudi. 2. jer su drugi podređeni njegovoj

vlasti. Monarhija je ili apsolutna ili limitirana. U ovom drugom slučaju, njegova vlast je ograničena zakonima, dakle, njegovoj vlasti mora biti protivstavljena vlast naroda, ne da bi ga prinuđavala ili podešavala, nego da bi se samo protivstavila njegovoj vlasti, kako bi se okrnjila oruđa njegove volje.

U demokratiji senat rukovodi vladom.

U monarhiji senat rukovodi administracijom.

Despotski je onaj monarh koji najvišu vlast u pogledu svojih potomaka ne podvodi pod pravilo.

7805. Nikada se ništa ne sme događati nasilnim putem, već samo po zakonu.

Supsumcija pod zakon jeste jedino što može nedostajati i u pogledu čega je neophodan sudija.

7806. Državno uređenje (*forma reipublicae*) je nešto drugo nego državna uprava (*administratio*), a ova je još nešto drugo nego državna privreda (*oeconomia publica*). Najveće moguće naseljavanje ne sme, doduše, da bude njena namera, ali ipak mora biti njena posledica.

7815. Pitanje je da li narod može sa suverenom sklopiti takav ugovor po kome bi za sebe zadržao pravo da mu se suprotstavlja. Tada bi on zadržao ovlašćenje da suverenu sudi i morao bi zadržati egzekutivnu vlast.

7832. Sveto je ono što je poslednje i najviše sredstvo da se sačuva pravo ljudi. Dobro drugoga je, dakle, obećanje što ga činim sugrađaninu; nisu sveti ugovori između naroda, zaključivanja mira, naročito viša vlast suverena, ali je sveta božja volja, jer iznad nje nema čak nikakvog sredstva da se pravo odredi i osigura.

7852. *Summus imperans* se ne nalazi pod prinudnim pravom, jer se o tome ne može doneti zakon, a da on ne bi bio *inferior.*

7854. Svaki čovek traži, doduše, svoje blaženstvo, pa u građanski savez takođe stupa s namerom da to blaženstvo unapređuje. Nije njegova namera da dozvoli da mu država određuje sredstva kojima on treba da utvrđuje svoje blaženstvo, već on hoće da se sam brine o tome. Država treba samo da ga osigura od drugih ljudi koji bi mogli da ga ometaju u vlastitoj brizi za svoje blaženstvo.

7855. Sloboda mora samu sebe da ograničava . . . (. . .)

7897. S obzirom na druge, čovek ne može biti ni apsolutni gospodar ni apsolutni podanik, jer prvi nema nikakvo nepravo, a drugi nema nikakvo pravo. Svako pravo pretpostavlja obaveznost druge strane. Obaveznost je, međutim, samo ograničenje prava ličnosti, ali s obzirom na prava drugoga. Tim uslovima je pravo čoveka u odnosu na drugog svagda ograničeno.

7899. Svaki *pactum originarium,* to jest *subiectionis civilis,* mora se dogoditi pod jednim *summum imperantem* i u svako doba je neuslovljen, jer nema nikoga ko može re-

stringirati vlast *summi imperantis*. Međutim, *superior sive princeps* nije uvek *summus imperans.*

7919. (...) Država ne može nikoga prinuditi da bude srećan ili da druge čini srećnima, nego mora svakome osigurati slobodu. Odatle sledi da, pošto svako državno uređenje nije ništa drugo do stanje međusobne pravne prinude građana koju izvršava samo suveren, princip državnog uređenja ne može biti sreća građana, nego ono u svakom pogledu može biti samo sredstvo za istinsku svrhu.

7920. (...) Metafizičko je ono državno pravo u kome se sve izvodi iz samog pojma države, a ne uzima se u obzir ono što pripada slučajnosti ljudske prirode ili empirijskom toku sveta.

7921. *Summus imperans* nije član društva, ali kao i čovekova i njegova moć ipak zavisi od snaga društva. On, dakle, nije ništa drugo do celina društva. Svaki član društva mora imati pravo prinude, a i njemu biti podređen. *Summus imperans* ne mora imati potrebu za prinudom, jer njegova volja svagda proizlazi iz principa opšte volje, pa je, prema tome, uvek dobra.

7937. *A natura* je, doduše, svako slobodan, i nije obavezan da s nekim stupi u *pactum unionis civilis,* ukoliko je izvesno da on neće ledirati, to jest ukoliko sam ja u odnosu na to u njega siguran. Ali, pošto to nije slučaj, to je, ukoliko se različiti ljudi nalaze u *commercio,* svako obavezan da izađe ili iz *commercio* ili iz *statu naturali. Primum principium iuris publici et iustitiae externae constitutivum status civilis.*

7938. U državnom pravu nije sreća građana (jer se o njoj oni sami mogu brinuti), nego njihovo pravo ono što čini princip ustava. Blagostanje celine je samo sredstvo da osiguraju svoje pravo i da se time stave u položaj da same sebe na svaki način učine srećnim. (...)

7940. *Status civilis est status iustitiae publicae,* pošto je, naime, svakome određeno i ujedno osigurano njegovo pravo. Prvo se događa putem zakona za sve (*universos*) ili i putem sudije za *singulos.* Osiguranju prava pripada vlast. Dakle, zakonodavni i sudijski autoritet mora biti spojen s dovoljnom vlašću.

7952. Suveren je zakonodavac; on ne može činiti nepravdu; on je, dakle, narod. On ne može administratirati, prema tome, ni vladati, ni suditi. Jer oni se svi nalaze pod zakonima.

7955. Princip uspostavljanja države, kao i ideju o njoj, ne čini princip opšte sreće, već princip slobode prema opštim zakonima.

7959. Pravda je sveta, ali se pravo konstituiše tek zakonom.

7963. Juridička i zakonodavna svrha uspostavljanja *status civilis-a* nije javna sreća, nego *ius publicum.*

Principium constitutivum je zajednička volja. *Pactum originarium.*

7964. *Extra rempublicam nulla salus. Salus publica* sastoji se u održavanju i usmeravanju prava svih građana prema svima, iznutra i spolja. Sredstvo za postizanje ovog cilja je sve ono što unapređuje dobrobit. Van toga, svako može da se brine o sebi samome.
7965. Suveren ne može činiti nikakvu radnju koja potpada pod zakon, jer u tom slučaju postaje *subditus* i morao bi biti prisiljen da se pokorava zakonima. Administracija podleže zakonu. Suveren, dakle, ne može da administratira nikako drukčije do putem ministara. Sve drugo je suprotno njegovom veličanstvu.
7970. Pitanje ko ima pravo na *summo imperio* jeste pravno pitanje onda kad narod još nema nikakav *summum imperantem*. Ako ga pak on ima, onda je tu već uspostavljen *status civilis* i samo se na osnovu njega može odrediti ko je *summus imperans*, i samo ovaj može govoriti. *Summus imperans*, dakle, ne može ukinuti samog sebe a da ponovo ne zapadne u *statum naturalem*.
7974. U svakoj političkoj zajednici (Geneinwesen) postoji *summum imperium*, prema tome i *subditi*. Međutim, svakoj stvarnoj vladavini mora prethoditi pravo ljudi na kome se ona prvobitno zasniva. To pravo ne može biti drugo, nego da su svi, uzeti zajedno, podređeni: jer se samo tako sloboda svakoga može uskladiti s njegovom subjekcijom. Dakle, svaka politička zajednica mora se smatrati kao izvedena iz idealnog prvobitnog ugovora. Republika se, u odnosu na one izvan nje, zove država. Sve države, posmatrane u međusobnim odnosima, zovu se svet, koji se takođe mora posmatrati kao politička zajednica ako njegov odnos prema drugima treba da bude pravni. Podanik, koji je ujedno jednak učesnik u vrhovnoj vlasti, zove se građanin. Ako toga nema, on, međutim, ipak nije ujedno podređen nikakvom posebnom delu političke zajednice, nego samo vrhovnoj vlasti, tako da je pripadnik države (Zunftbürger) (*civicus*), a ako toga ima, onda je on *civis*, to jest građanin države; sama država pak može se posmatrati kao svetskograđanska ili kao ratna država (Kriegsstaat). (...)
7977. Suveren je vladar koje nije podanik; (suverenost, vrhovna vlast).

Monarh je poglavar.

Monarh kao suveren jeste samovladar, autokrator.

7982. Jedino monarh nije podložan zakonu. Ako on, ujedno jedini, stvara zakone, onda je on suveren (*Autocrator*). Ako on ujedno, u posebnim slučajevima, izvršava zakon, administrira ili sudi, onda je on despot. Ja moram biti u mogućnosti da tužim onoga koji me određuje prema zakonu; zato neko mora stajati iznad zakona, jer mi je inače oduzeta svaka pravda; (tada čak ne bih bio ni pod zaštitom zakona). Despot je tiranin kad protiv zakona, i bez obzira na zakonitost radnji, oduzima slobodu koja je, zacelo, saglasna sa zakonom.

Zakopnodavac ne može činiti nepravdu, jer prema njegovom zakonu najpre treba da bude presuđeno šta je nepravda. Pa ipak, jedino zakonodavac mora imati vlast, pa sva vlast (koja je vlast celog naroda) proizilazi iz njega. Vlast ne određuje šta je pravo, već ga samo štiti i brani.
7983. Ono što narod ne može da čini, to ne može da čini nijedan suveren. On ne može da administrira i sudi, jer bi u tom slučaju jedan deo mogao da zaključuje o drugim delovima i da tako čini nepravdu, a niko nije iznad onoga koji svima osigurava njihovo pravo. On stvara zakone i ništa više. Sve drugo je ispod njegovog veličanstva.

Međutim, narod može imenovati pojedinačne ličnosti za izvesne službe pod uslovom da ih za to naimenuje kad mu to odgovara, ali on ne može kažnjavati i suditi. U prvom slučaju, sam službenik može pristati ili odbiti, u drugom ne.
7984. Vlada i sudija su obavezni da vladaju i sude prema zakonima. Otuda su oni podložni zakonima, a suveren ne može ni vladati ni suditi. Međutim, on ima *potestatem instituendi* i *inspiciendi.*
7987. Zakonodavstvo mora da se izvodi *ex voluntate communi,* a ne *ex arbitrio qvodam privato et in favorem.*

Kad *summus imperans* daje opšti zakon, onda on postupa kao *jedan* suveren; kad izdaje dekrete, a naredbe nisu opšti zakoni, i kao suveren ipak ne dozvoljava apelaciju ni na stvarni zakon ni na opšte zakonodavstvo, onda on postupa kao despot.
7989. U državi mora postojati jedna jedina *potestas legislatoria;* ova ujedno mora imati najvišu iresistibilnu vlast. Doduše, ona se može sastojati iz više ličnosti, ili delova, koje sve učestvuju u zakonodavstvu i vlasti, ali ne iz takvih koje su, doduše, zakonodavne, ali ne i u posedu vlasti (gewalthabend), jer inače ne bi mogla nikoga zakonom da obaveže, budući da ne bi mogla istovremeno da štiti. Onaj ko ima najvišu vlast, pošto je potpuno prigrabi za sebe, može činiti nepravdu, ali, pošto je on samo poglavar pravde, to ipak svako ko protiv njega upotrebi silu čini nepravdu. Suveren, kao poglavar države, uvek ima pravo, mada, kao čovek, ima i nepravo. (. . .)
8008. Država može sprečiti da neko poučava drugačije od onoga na šta je pozvan, ali ne može sprečiti da svako javno čini predloge za opšte poboljšanje.
8009. Najviša vlast jednog jedinog jeste monarhija.

Isključiva vlast jednog jedinog jeste despotizam.*

Isključiva vlast uopšte, bila ona jednog jedinog ili više njih, jeste suverenost.
8010. Monarh je monarh ili prema vladavini ili prema *imperio.* U prvom slučaju, jedino on i njegova vlast nisu nikom podređeni, u drugom, on je suveren.

---

* Inače, despotom se naziva onaj monarh koji svoju volju ne podvrgava principu opšte volje, tj., kad on sam sudi ili postupa pomoću reskripata koji ne mogu postati zakoni.

Isto tako aristokratija —, narod je ne može ukloniti.

U demokratiji suverenost pripada narodu, i on postavlja vladu.

8013. Monarh, koji je ujedno suveren, jeste despot ako odlučuje ili administrira državom, ne samo zakonima, nego i dekretima koji nikakav zakon nemaju za osnov.

8022. I despot može biti dobar kralj, ako vlada prema svojoj ideji o sreći naroda, a ne prema ideji o pravima ljudi koja potiču iz njihove slobode.

8043. Narod ne može pobunom (*seditione*) da vindicira svoju slobodu, već samo pravom koje mu u konstituciji pripada, kad je *summus imperans* prekršio *pactum fundamentale*, i to ne novom prisvojenom vlašću, nego posredstvom one koju je uvek imao prema *pacto fundamentali*, prema zakonu koji im je ovu odredio zajedno s nekim granicama, tako da *summum imperium* svagda ostaje neprekidna prema formi konstitucije i između toga dvoga ne nastupa *status naturalis*, jer u njemu oni prestaju da budu narod. To nije zakon, nije viši zakon prema *kome* je poslušnost dužnost. Pobunjenik, ukoliko povredi pravo vrhovnog vladara, jeste rebel. Nije svaki pobunjenik rebel, naime nije to onaj koji izmiče poslušnosti onome vladaru koji je i sam okrnjio fundamentalni ugovor. Jer, on *mu* ne čini nepravdu, a ipak on može činiti nepravdu u pogledu međunarodnog prava uopšte (*scandalum iuris gentium*, budući da on slabi ili ukida poštovanje građanskog zakona na kome počiva sreća političke zajednice). (. . .)

8045. Svako poboljšanje države revolucijom jeste nepravo, jer ona nema osnova u pravima prethodnog stanja, i između ovog stanja i sledećeg nastupa, dakle, *status naturalis* u kome nema spoljašnjeg prava.) (. . .)

8046. Narod mora biti potpuno reprezentovan, a kao takav, on takođe ne samo da nema pravo na pobunu, nego ni vlast, čime bez ustanka može svoju slobodu da rekuperira i da regentu otkaže poslušnost.

Uistinu, to mora značiti: ni u jednom trenutku narod ne sme prestati da čini celinu, jer se inače sve događa *per turbas*, to jest uzurpiranom vlašću koja se ni na koga ne može pravno preneti. Dakle, on je morao biti reprezentovan, ako može zakonito da se izdvoji i sebi suprotstavi.

Može se dogoditi da država, menjajući svoj način vladavine, svojim susedima odmah izgleda odveć slaba. Velika gomila nema ovde nikakav glas, jer njoj je svejedno kome pripada, ali država hoće da se održi i mora se održati. (. . .)

8054. Despotska je ona vlada u kojoj suveren postupa s narodom kao sa svojom svojinom. Sama demokratija može biti despotska, ako je njena konstitucija bez razboritosti, na primer atinska koja je dozvoljavala da se nekome presuđuje bez pravnih uzroka, tj. prema propisanim zakonima, već pukom većinom glasova. Narod samog sebe nijednom ne

može posmatrati kao svojinu. — Mogu postojati despotske vlade, ali ne postoji despotsko državno uređenje, to jest konstitucija uspostavljena opštom voljom naroda, i to prema formalnom zakonu.

Vlada je patriotska kad suveren svoju zemlju i njenu organizaciju, kao svoju sopstvenu ličnost, posmatra kao otadžbinu. Samo u patriotskom uređenju može postojati konstitutivna, to jest istinska organizacija.

8056. Savez narodâ nije opšta monarhija. Jer, onda *cives* ne bi bili narodi, što se ovde ipak zahteva. Međutim, takav savez bi bio teško mogućan kad države, svaka za sebe, ne bi bile slobodne države.

8059. Međusobni spor država jednak je sporu porodica — treba li svaka od njih sama svoje stvari da sređuje i njima disponira, ili da to pravo preda nekom drugom. Otuda nastojanje ka opštoj monarhiji i, suprotno, nastojanje ka podeli na male države.

8061. Međunarodno pravo je pravo u stanju (*iuridice*) rata, to jest nedostatka javne pravde, i ne postoji nikakav drugi princip međunarodnog prava, osima onoga da se sve radnje naroda u pogledu drugih moraju podvesti pod uslove pod kojima je jedino moguće uspostavljanje javne pravde, to jest savez naroda. Time se zasniva pravo na rat i pravo u ratu (das Recht zum Kriege und das Recht im Kriege). Prvo ima u neprijatelju takve uzroke za razlog kakvi bi u opštem savezu naroda nužno bili zabranjeni, drugo takve uslove pod kojima je jedino mogućan opšti savez naroda. Jer, premda tu nema javne pravde, narodi su ipak obavezni na ispunjenje onoga što je omogućava.

U ratu nije dozvoljeno trovanje i mučko ubistvo, jer bi time bila ukinuta sigurnost u opštem savezu naroda, s obzirom na to da se te radnje potpuno otržu javnoj pravdi. (. . .)

8068. *Principium* je: svaki rat mora otpočeti ili se voditi sa takvim razlogom da se njime može očuvati svrha stupanja u opšti savez naroda i stanje spoljašnje pravde.

8070. Takozvani *status naturalis* odista je među umnim bićima *praenaturalis*, dakle rat je *status extraordinarius* koji je dozvoljen samo kao *casus necessitatis.*

Rat se mora smatrati samo kao *modus ius suum perseqvendi*, i mora se tako voditi da je u miru mogućno međusobno poverenje. Trovanje i mučko ubistvo su takve vrste da *oni* i u miru mogu neprimetno dalje da traju, ako se drži njihova veština, i proizvode rat *ad internecionem* koji ne pruža nikakvu sigurnost, osim propasti neprijatelja.

U ratu nije sve međusobno dozvoljeno, već samo toliko da može postojati uporedo sa stvarnom sklonošću ka budućem miru.

8074. (. . .) Pri uspostavljanju građanskog uređenja (zakonodavstva) vlast nužno prethodi pravu. Onaj ko je ovlašćen svojim pravom shodno zakonu da me primorava, taj mora da mi osigura i zaštitu moga prava prema svakom

drugom; pre ispunjenja ovog uslova, zakon za mene nema obavezujuću snagu, to jest zakonodavac nema pravo.

8076. Kao što se u osnovi vidljive crkve nalazi nevidljiva crkva (kao njen prauzor) s natpisom: izvan crkve nema spasa, tako se sada o političkom stanju država i naroda s pravom kaže: izvan republike nema spasa, već samo neprestanog rata, ne uvek s neprestanom borbom, nego s neprestanim pretnjama da će borbe otpočeti. Ako se ma koja država neprekidno priprema za rat i oporezuje građane da bi obezbedila sredstva za ratno naoružanje, onda se s pravom kaže: *izvan republike nema spasa.* — U svetskoj republici pojedinačna država ne bi imala (dovoljno) snage da u slučaju nužde savlada veliku republiku, a bila bi ipak u stanju da priđe republici ili da sama brine za sebe kad varvari prete napadima. — Stanje izvan republike je, dakle, nespasonosno stanje iz koga nigde ne izlazimo.

8077. (...) Državnograđanska i ujedno svetskograđanska vladavina mogućna je u svakom uređenju. (...)

Misliti o sebi u skadu sa pravom građana države (Staatsbürgerrecht) kao o članu svetskog građanskog društva jeste najuzvišenija ideja čovekovog samoodređenja o kojoj se ne može misliti bez entuzijazma. (...)

U ljudskoj prirodi se nalazi moralna sposobnost za pojam prava kao nad ljudskim rodom u svojoj obaveznosti vladajućoj, najvišoj zapovednoj vlasti. Pred njom se na kraju sve mora klanjati. (...)

Postoji samo jedna ideja potpuno čistog državnog uređenja, ideja republike, gde svi koji su sposobni za glasanje, ujedinjeni, imaju celokupnu vlast (ili divizija u demokratiji ili konjunkcija u republici): *Respublica noumenom* ili *phaenomenon.* Poslednja ima tri oblika, ali je *respublica noumenon* jedna i ista.

Apsolutni monarh ipak može vladati na republikanski način, a da ne izgubi na svojoj snazi.

Meni se čini da pojam ograničenog državnog uređenja sadrži protivrečnost: jer, ono bi tada bilo samo deo zakonodavne vlasti. (...)

8078. Definicija *slobode* u izlaganju i određivanju pravâ čovečanstva u nacionalnoj skupštini u Parizu jeste: biti slobodan znači moći činiti sve ono što drugome *ne šteti.* — Dalje, zakon sme društvu da zabrani *samo štetne radnje.* Oba stava su pogrešna. Jer, ja bih možda mogao da dokažem da moja radnja drugome koristi —, a da on pri tom ipak nije slobodan.

Bibliografija*

A. KNJIGE

1. *Adler, Max.* — Kant und der Marxismus. Berlin, 1925.
2. *Apelt, Otto.* — Betrachtungen über Kants Entwurf zum ewigen Frieden. Weimar. 1873.
3. *Apelt, Willibald.* — Hegelscher Machtstaat oder Kantsches Weltbürgertum. München, 1948.
4. *Bargmann, Hermann.* — Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Leipzig, 1902.
5. *Bobbio, Norberto.* — Diritto e Stato nel Pensiero di Emmanuele Kant. Torino, 1957.
6. *Borries, Kurt.* — Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschftslehre des Kritizismus. Leipzig, 1928.
7. *Breitinger, Max.* — Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants. Tübingen, 1928.
8. *Cohen, Hermann.* — Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. Berlin, 1877.
9. *Delbos, Victor.* — La philosophie pratique de Kant. Paris, 1926.
10. *Dietrich, Konrad.* — Kant und Rousseau. Tübingen, 1878.
11. *Dulckeit, Gerhard.* — Naturrecht und positives Recht bei Kant. Leipzig, 1932.
12. *Dünnhaupt, Rudolf.* — Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant. Autonomie und Heteronomie in der Kantischen Ethik. Berlin, 1927.

* Ova bibliografija radova o Kantovoj filozofiji države, prava i istorije daleko je od toga da bude potpuna. To i nije bio cilj njenog sastavljača. Svrha ove bibliografije sastoji se u tome da čitaocu, koji je posebno zainteresovan za Kantovu političku filozofiju, predoči najpoznatije i najčešće navođene radove o toj problematici. Bude li i ovako nepotpuna od koristi onome ko želi da se šire i dublje bavi političko-pravnim shvatanjima kritičkog idealizma Immanuela Kanta, njeno sastavljanje i objavljivanje biće u dovoljnoj meri opravdano. — Napomena sastavljača.

13. *Ebbinghaus, Julius.* — Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage. Tübingen, 1929.

14. *Ellscheid, Günter.* — Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants. Köln, Berlin, Bonn, München, 1968.

15. *Fester, Richard.* — Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1890.

16. *Fricker, Carl Victor.* — Zu Kants Rechtsphilosophie. Leipzig, 1885.

17. *Friedrich, Carl Joachim.* — Inevitable Peace. Cambridge (Mass.), 1948.

18. *Gablentz, Otto Heinrich.* — Immanuel Kants politische Philosophie. Berlin, 1956.

19. *Gierke, Otto.* — Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau, 1880.

20. *Goedeckemeyer, Albert.* — Kant und der Staatsgedanke. (Königsberger Universitätsreden XIV.). Königsberg, 1932.

21. *Goldmann, Lucien.* — Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. — Studien zur Geschichte der Dialektik. Zürich/ New York, 1945.

22. *Haensel, Werner.* — Kants Lehre vom Widerstansrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie. (»Kant-Studien«, Ergänzungshefte, Nr. 60.). Berlin, 1926.

23. *Hoffmeister, Johannes.* — Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

24. *Jaspers, Karl.* — Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München, 1967.

25. *Kalischer, Alfred.* — Immanuel Kants Staatsphilosophie. Berlin, 1904.

26. *Kraus, Herbert.* — Das Problem internationaler Ordnung bei Kant. Berlin, 1931.

27. *Krüger, Gerhard.* — Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen, 1967.

28. *Lehmann, Gerhard.* — Ein Reinschriftfragment zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden. Berlin, 1955.

29. *Liser, Kurt.* — Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland. (»Kant-Studien«, Ergänzungshefte, Nr. 58.). Berlin, 1922.

30. *Menzer, Paul.* — Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin, 1911.

31. *Metzger, Wilhelm.* — Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Mit einer Einleitung: Prolegomena zu einer Theorie und Geschichte der sozialen Werte. Heidelberg, 1917.

32. *Müller, Johannes.* — Kantisches Staatsdenken und der preussische Staat. Kitzingen-Main, 1954.

33. *Natorp, Paul.* — Kant über Krieg und Frieden. Erlangen, 1924.

34. *O Kantu.* — Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu. Beograd, 1954.

35. *Pasini, Dino.* — Diritto, Societa e Stato in Kant. Milano, 1957.

36. *Raumer, Friedrih von* — Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. Freiburg/München, 1953.

37. *Reich, Klaus.* — Rousseau und Kant. Tübingen, 1936.

38. *Ritter, Christian.* — Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen. Frankfurt am Main, 1971.

39. *Saner. Hans.* — Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken. (Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Bd. I.). München, 1967.

40. *Santeler, Josef.* — Die Grundlegung der Menschenwürde bei Immanuel Kant. Innsbruck, 1962.

41. *Schoch, Otto Dagobert.* — Der Völkerbundsgedanke zur Zeit des deutschen Idealismus. Zürich, 1960.

42. *Schubert, Friedrich Wilhelm.* — Kants politische Mission. München, 1923.

43. *Schwartländer, Johannes.* — Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz., 1968.

44. *Schwenger, Rudolf.* — Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant und Fichte. Bonn, 1929.

45. *Vlachos, Georges.* — La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrés. Paris, 1962.

46. *Vorländer, Karl.* — Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Leipzig, 1919.

47. ———— — Kant und der Sozialismus. Berlin, 1900.

48. ———— — Kant und Marx. Tübingen, 1926.

49. *Wagner, Walter.* — Die Vereinigung von Kant und Marx. Langensalza, 1921.

50. *Walz, Gustav Adolf.* — Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Berlin—Grunevald, 1928.

51. *Weil, Eric. (ed.).* — La philosophie politique de Kant. Paris, 1962.

52. *Weyand, Klaus.* — Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. (»Kant-Studien«, Ergänzungshefte, Nr. 85.). Köln, 1964.

53. *Wicke, Joseph.* — Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Breslau, 1913.

B. RASPRAVE I ČLANCI

54. *Baruzzi, Arno.* — »Immanuel Kant« u: Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770—1830. (Hrsg. von Jürgen Gebhardt). München, 1968.

55. *Gurwitsch, Georg.* — »Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten«, Kant-Studien, Bd. XXVII. (1922.).

56. *Höffding, Harald.* — »Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik«. Kant-Studien, Bd. II. (1898.).

57. *Horkheimer, Max.* — »Kants Philosophie und die Aufklärung«, u njegovoj knjizi: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main, 1967.

58. *Jaspers, Karl.* — »Kants 'Zum ewigen Frieden'« u: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner. Göttingen, 1957.

59. *Kaulbach, Friedrich.* — »Theorie und Praxis in der Philosophie Kants«. Philosophische Perspektiven II/1970. (Hrsg. von R. Berlinger und E. Fink). Frankfurt am Main, 1970.

60. *Landgrebe, Ludwig.* — »Die Geschichte im Denken Kants«, u njegovoj knjizi: Phänomenologie und Geschichte. s.a.

61. *Marcuse, Herbert.* — »Studie über Autorität und Familie«, u njegovoj knjizi: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1969.

62. *Medicus, Fritz.* — »Kants Philosophie der Geschichte«, Kant-Studien, Bd. VII. (1902.).

63. *Prutz, Hans.* — »Kant und der preussische Staat«. Preussische Jahrbücher, Bd. 49. (1882.).

64. *Riedel, Manfred.* — »Die Aporie von Herrschaft und Vereinbarung in Kants Idee des Sozialvertrags«. Philosophiesche Perspektiven II/1970. (Hrsg. von R. Berlinger und E. Fink). Frankfurt am Main, 1970.

65. *Voegelin, Erich.* — »Das Sollen im System Kants« u: Gesellschaft, Staat und Recht. Untersuchungen zur reinen Rechtslehre. Festschrift Hans Kelsen zum 50. Geburtstage. (Hrsg. von Alfred Verdross). Wien, 1931.

Sastavio D. B.

E R R A T A

strane	red odozgo	red odozdo	STOJI	TREBA
15	beleška	5	Kant's gesemmelte Schriften	Kant's gesammelte Schriften
34	15		približimo	približavamo
34		8	pronađe	pronađu
35	6		ujedinjenje	ujedinjene
38		5 i 4	rili; a pri tom *epizodno* dodamo istoriju države drugih na- istovremenu, ili ih bar mora potvrdi-ti*;	-rije kao one koja nam je sačuvala svaku drugu stariju ili istovremenu, ili ih bar mora potvrditi*;
45	18		trebao	trebalo
52		21	nagnutosti	nagnutost
67	9		celina	celine
77	beleška	16	narpetku	napretku
92	7		ustvari	u stvari
92	9		pritom	pri tom
92		16	filosofije	filozofije
92		2	filosofiju	filozofiju
95	beleška	10	pir-tom	pri tom
98	5		filosofiji	filozofiji
98		19	ni jedan	nijedan
98		14	saučestvujući	saučestvujućih
98		5	ustvari	u stvari
99		1	u mesto	umesto
100	2		u istinu	uistinu
100		17	nažalost	na žalost
100		14	ni jedna	nijedna
104	8		(koji može biti mnogo;	(kojih može biti mnogo);
106		17	Ustvari	U stvari
111	beleška	4	koji	koje
111		8	ustvari	u stvari
114		9	*periculosum**,	*periculosum*)*,
124	naslov originala		Des Ende aller Dinge	Das Ende aller Dinge
127	17		učiniti samo	učini sam
128	13		prednost	vrednost
131		4	ustvari	u stvari
133		25	razum	um
134		1	obziru	smislu
141	19		mišljenju	mnjenju
141	beleška	5	Mogućnosti	Mogućnost
141		1	na protiv	naprotiv
142	3		Pritom	Pri tom
144	17		oblike	oblik
144	18		Fridrih II:	Friedrich II:
145	22		volje	vole
145	23		surovost	sirovost
146	10		koij	koji
149	beleška	12	češća	češće

strana	red odozgo	odozdo	STOJI	TREBA
150	beleška	8	*moralno-prak-tičiom*	*moralno-prakti-čnom*
155	7 i 8 brisati			
164	3		Na	Ni
176		11	nepravo	nepravdu
186	beleška	27	O jednom	*O jednom
186	beleška	27 i 26	*postquant*	*postquam*
191		18	bïlo	bïlo
196	3		Ovi	Oni
197	4		koje um kao čisto	koje um drži kao čiste
198	23		Težnja	Težnju
209		19	građana	građanina
211	2		je ono mogućno	se ono može
214		10	administrati-rati	administri-rati
215	9		administrati-ra	administrira
215	19		(Geneinwesen)	(Gemeinwe-sen)
215		14	koje	koji
216	1		Zakopnodavac	Zakonodavac
219	19		skadu	skladu
222		4	Liser	Lisser
222		21	Widerstansrecht	Widerstandsrecht
224		9	Geschichte s.a.	Geschichte, Güters-loh, s.a.